This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

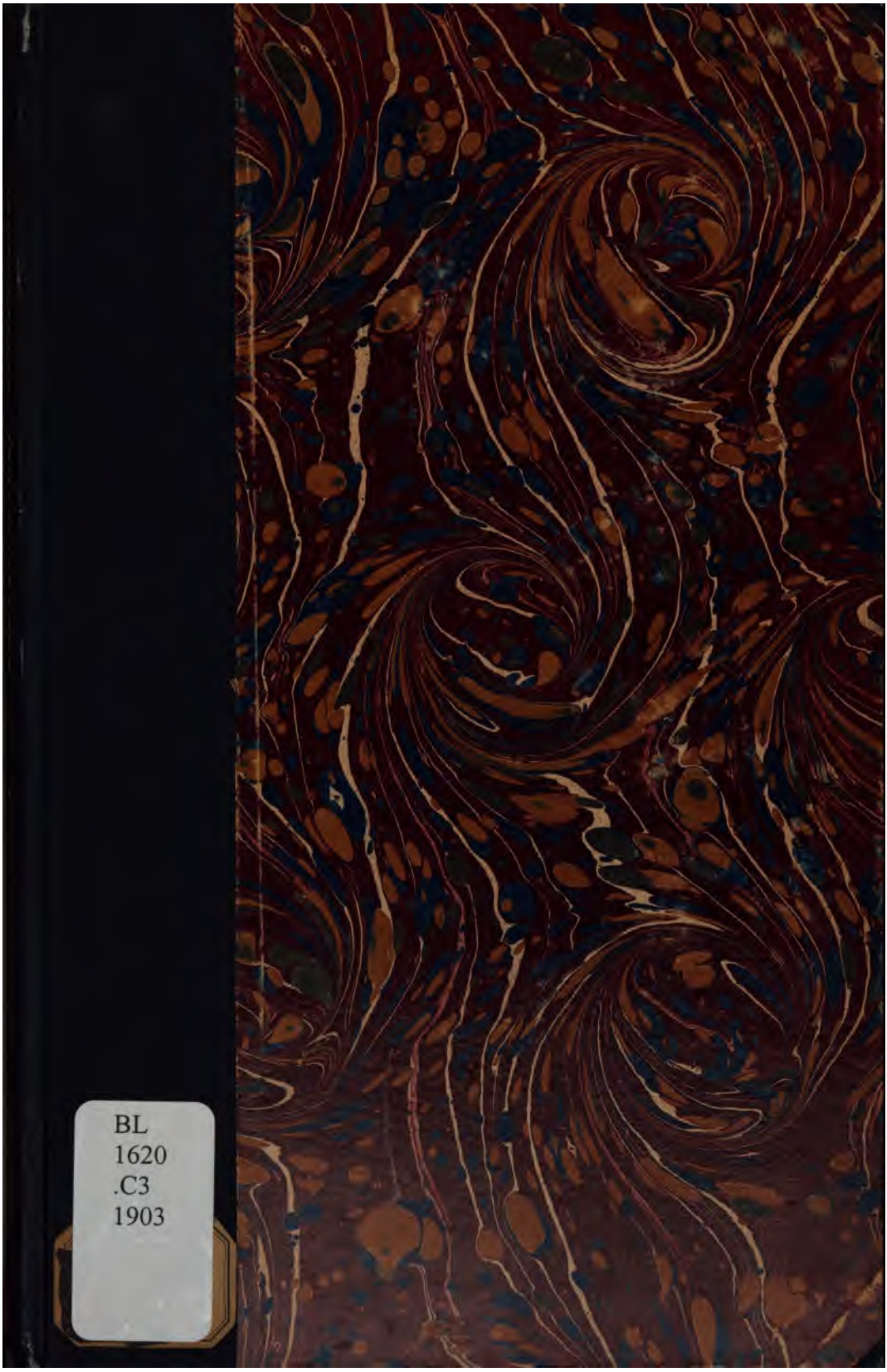
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


BL
1620
.C3
1903

elig.,

Harvard University

Library of the Divinity School

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION

Received 13 Oct. 1903.

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, Prof. in Tübingen. und D. H. Cremer, Prof. in Greifswald.

Siebenter Jahrgang 1903.

Viertes Heft:

Die Religion in den assyrisch-babylonischen Bußpsalmen.

Von W. Caspari.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1903.

Die Religion in den Assyrisch-babylonischen Bußpsalmen.

Von

Dr. W. Caspari,
Stadtvikar in Augsburg.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1903.

OCT 19 1903
Divinity School

BL
1620
.C3
1903

Inhalt.

		Seite
1.	Einleitung	7
2.	Der keilinschriftliche Bestand an Bußpsalmen	12
3.	Mutmaßliches über die Herkunft der Bußpsalmen	14
4.	Verhältnis der Bußpsalmen zu sonstiger religiöser Literatur Babyloniens	21
5.	Die Lage des Beters in den Bußpsalmen	35
6.	Die Selbstanklage	43
7.	Die Bitte	50
8.	Gottheit, Mensch und Sühne	64
9.	Verhältnis zwischen Entstehung und Verwendung der Bußpsalmen	83

1. Einleitung.

In dem überkommenen assyrisch-babylonischen Schrifttum finden sich Anrufungen der Gottheit und Selbstbetrachtungen angesichts der Gottheit, welche sich einer dichterisch belebten und erhobenen Ausdrucksweise bedienen und in einer irgendwie dichterischen Form angelegt sind.[1]) Man hat in diesen religiösen Liedern eine Analogie zu den hebräischen religiösen Dichtungen erblickt und sie daher Psalmen genannt; und zwar fallen sie dann vermöge ihres Inhaltes unter den Begriff der Bußpsalmen. Veröffentlicht wurden keilinschriftliche Bußpsalmen in wechselnder Zahl schon 1878 (deutsche Ausgabe von: Lenormant, Magie der alten Chaldäer), von Paul Haupt in den „Akkadisch-sumerischen Keilschrifttexten" (Assyriolog. Bibliothek Bd. II) und von H. Zimmern (ebda. Bd. VI). Während so ihre Publikation sich vermehrte und verbesserte, urteilte Schrader über ihren Inhalt: „Wir haben nicht nötig, den Leser auf das tiefempfundene

[1]) Welche dichterische Form diese religiösen Lieder einhalten, ist ein Gegenstand der gegenwärtigen Forschung, und kann nur im Hinblick auf die sämtlichen poetischen Keilschrifttexte beantwortet werden. Sicher ist jedenfalls das Vorkommen des sog. parallelismus membrorum, und zwar in so häufiger Anwendung, daß Aussagen ohne Parallele eine beabsichtigte Ausnahme zu bilden scheinen, deren Isolierung auf einen bestimmten Eindruck im Hörer berechnet ist. Ob es über diese weitverbreitete Grundform dichterischer Rede hinaus noch ein rhythmisches Ebenmaß gibt, das metrisch festgehalten werden kann, wird z. B. verneint von Jensen (Vorwort zu „Keilinschr. Bibliothek VI, S. XIII), bejaht von Zimmern (zuletzt in Assyriolog. Bibl. XII, I, S. 62) und Delitzsch „(Abhandlungen der philol.-histor. Klasse d. kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissensch. Bd. XVII, Nr. II. S. 60 ff.) Aber die vorgeschlagenen metrischen Regeln sind noch Hypothesen.

Sündenbewußtsein und die Innigkeit der Religiosität, welche sich in diesem Liede ausspricht (es ist Zimmerns 4. Psalm gemeint) sowie auf die enge Verwandtschaft des assyrischen Bußpsalms mit den Gesängen des (biblischen) Psalmbuches nach Form und Inhalt aufmerksam zu machen."[1]) Günstige Urteile wie dieses wurden über die keilinschriftlichen Bußpsalmen seither oft ausgesprochen, und an dem steigenden Interesse unserer Tage für jene neu ausgegrabene Kultur haben die so bevorworteten Bußpsalmen als Urheber einen hervorragenden Anteil. Sie wurden zu verschiedenen Zwecken verbreitet;[2]) und wenn Friedrich Delitzsch in seiner neuen wirksamen Werbung für die Assyriologie sagt: sind doch die Götter der Babylonier lebendige, allwissende und allgegenwärtige Wesen, die die Gebete der Menschen erhören und wenn sie gleich zürnen über die Sünden, sich doch immer wieder zur Versöhnung und zum Erbarmen bereit finden lassen,[3]) so gründet sich diese Behauptung nicht auf die Mythen, aus denen vielmehr mancher Beleg für das Gegenteil beigebracht werden könnte; sie sieht auch von den vielen Umständlichkeiten ab, an welche nach assyrischen Ritualtafeln eine Versöhnung geknüpft ist; sie beruft sich vielmehr wiederum auf die Bußpsalmen.

Die babylonischen Ausgrabungen im ganzen haben für das Abendland um des Christentums willen eine dreifache Bedeutung. Sie berühren sich mit dem geschichtlichen Hintergrund des christlichen Glaubens, und viele Forscher sind in verschiedenem Sinne bemüht, Verbindungslinien zwischen Babel und den erzählenden Abschnitten der Bibel bis zurück zum 1. Kapitel des 1. Mosesbuches herzustellen. Im weiteren Sinne gehören zu diesen ge-

---

[1]) Schr., Höllenfahrt der Istar S. 95.

[2]) z. B. 1902 in der „Christl. Welt" zur Passionszeit; bei Wahrmund, „Babyloniertum, Judentum und Christentum", einer wissenschaftlichen Darlegung des Rassenantisemitismus. Neuerdings hat Bahr die Übersetzung Zimmerns vom Jahre 1885 unter dem Titel „Die bab. Bußpsalmen u. d. A. T." 1903 abgedruckt und mit Bemerkungen versehen.

[3]) Babel und Bibel, ein (erster) Vortrag, S. 47.

schichtlichen Berührungen auch die Handhaben für die sprachliche und sachliche Auslegung biblischer Ausdrücke, welche in ausgedehntem Maße den Keilinschriften, soweit sie semitische Texte sind, entnommen werden.

Sodann unternimmt es die theoretische Betrachtung der Religionen, die in diesem Schrifttum niedergelegte Religion in den Kreis ihrer Forschung einzubeziehen; einerseits die Eigenart der neuen Erscheinung zu erfassen, andrerseits durch Vergleichung das Interesse der heutigen Menschheit an dem Punkte wachzurufen, wo er am persönlichsten getroffen wird, am Punkte der Religion.

Endlich aber grenzt sich von dieser zweiten theoretischen Bedeutung der keilinschriftlichen Geisteskultur eine dritte, man wird sagen dürfen, für eine gesonderte Betrachtung ab. Denn wir fragen auch danach, wie sich die Glaubenslehre der Babylonier in die Praxis umsetzt und dort bewährt. Menschlich nahegebracht sollen uns die alten Babylonier werden. Der Versuch, diese wie jede andere untergegangene Kultur mit wissenschaftlichen Mitteln in einem Gesamtbilde wieder herzustellen, zieht seine Berechtigung weniger aus noch so vielen und noch so merkwürdigen technischen und kulturhistorischen Einzelheiten, die bei dieser Arbeit zu Tage kommen, als aus ihrer Zusammenfassung. Denn am Eufrat und Tigris hat ein in geschichtlicher Eigenart gewordenes und durch sie wirksames Menschentum bestanden, welches durch die Gesamtheit jener wiederaufgefundenen Einzelzüge wirtschaftlich und geistig bedingt war. Sein Eingreifen in die Geschichte wird uns klar, insoweit unsere zusammenfassende Kenntnis dieses Menschentums uns den Schlüssel hiezu gibt. Der Herzpunkt eines jeden geschichtlich begrenzten Menschentums aber öffnet sich unsrer Forschung in seiner Religion. Auch die Religionsgeschichte mag aber die Bäume an ihren Früchten erkennen. Als die ausgezeichnetsten Früchte der babylonischen Religion werden uns die Bußpsalmen empfohlen. Sie leiten also dazu an, herauszustellen, wie das ganze Gefüge der baby-

lonischen Religionslehre eigentlich gemeint war, sie lehren uns, seine Auffassung seitens seiner Anhänger und seinen Wert zu finden. Sind wir sodann von dem richtigen Verständnis der Religion aus in den Stand gesetzt, die ganze babylonische Kultur zu begreifen, so können wir erst entscheiden, welche weltgeschichtliche Einwirkungen sie ausgeübt hat, und damit ist uns auch angegeben, ob und was sie nach ihrem Untergang noch der heutigen Menschheit im tiefsten Sinne zu sagen hat.

Derart ist der größere Zusammenhang, in welchen sich auch die Auslegung der Bußpsalmen eingliedert. Sie ist nur ein Glied des Zusammenhangs, aber, wie wir sahen, ein günstig gelegenes Glied, da sie vermöge ihres Inhalts uns gleich in den Mittelpunkt des ganzen Zusammenhangs führen, an die Stelle, von der aus er unsrer Erwartung nach beherrscht wird.

Eine andre Frage ist, ob dieser günstig gelegene Punkt schon jetzt in Angriff genommen werden darf, da die Einzelheiten keineswegs alle bloßgelegt sind, aus denen sich die Zusammenfassung ergeben soll. Weder ist der Vorrat des britischen Museums an Keilinschriften erschöpfend entziffert, noch sind die Ausgrabungen beendet. Aber unser menschliches Erkennen verläuft überall so, daß es Einzelheiten aufgreift und systematisch verarbeitet. Auf absolute Vollständigkeit der Einzelheiten wartet es nicht, kann auch auf empirischem Wege niemals zu ihr gelangen. Freilich bleibt die Zusammenfassung bei dieser Sachlage ein Versuch, den neu entdeckte Einzelheiten später wieder umstoßen können. Diese Gefahr besteht aber eben so sehr in umgekehrter Richtung. Wollten wir neue einzelne Texte entziffern, ohne auf eine Gesamtauffassung der babylonischen Literatur bedacht zu sein, so erschwerten wir diese Arbeit, die doch einmal vorgenommen werden muß, indem wir ihren Boden unübersichtlich machen; ja wir können es nicht lassen, wahrgenommene Einzelheiten zu einem Gesamtbilde zu verarbeiten. Gehen wir auf ein solches bewußtermaßen nicht aus, so setzt sich vielleicht unbewußt ein Gesamtbild

in uns fest, das kaum den Vorzug verdient, ja vielmehr dem adäquaten Verständnis der alten Urkunden im Wege stehen könnte. Es gibt also Gründe, die Feststellung des geistigen Gehaltes, zumal der Bußpsalmen, nicht aufzuschieben. Erst nachdem der Versuch ausgeführt ist, läßt sich abwägen, welcher Grad von Gewißheit seinen Ergebnissen angesichts der Möglichkeit neuer Ausgrabungen zukommt.

Das angeführte günstige Urteil Schraders über die Bußpsalmen streift die zwei Probleme, welche ihrer Auslegung gestellt sind. Der religiöse Gehalt dieser Lieder soll festgestellt werden, und ihr Verhältnis zu den uns kümmernden Bußpsalmen im Alten Testament soll erörtert werden. Das zweite Problem zerfällt dann in eine literarkritische und eine theologische Frage.[1]) Die zwei Probleme sind die Richtpunkte der Auslegung, verlangen jedoch nicht je eine selbständige Untersuchung. Die Antwort auf die zweite Frage, soweit sie möglich und ein Bedürfnis ist, ergibt sich vielmehr nebenher, wenn der religiöse Gehalt der Psalmen Babylons festgestellt wird. Die Frage aber nach der Re-

---

[1]) Die Religion in den babylonischen Mythen ist von der in den Psalmen und Beschwörungen enthaltenen so verschieden wie Kraft und Angst verschieden sind. So steht die Frage, ob nicht die Bußpsalmen und Beschwörungen überhaupt eines eingewanderten Geistes Kinder sind, a priori wenigstens zur Erwägung, zumal neben ihnen die Bußgedanken des Alten Testaments vorliegen. Die Beschwörung Surpu gibt sich auf einigen ihrer Tafeln als erst unter Asurbanipal (bis 626) geschrieben, behauptet aber auch wieder ein vor ihr liegendes Original. Über diesen Anspruch wird man zu denken haben wie über die Herkunft des Deuteronomiums zu Josias Zeit. Wollte man nun alttestamentliches Gedankengut als Geber der assyrischen Parallelerscheinungen denken, so ist das ungefähr so, als wenn die deutsche Theologie vor Kierkegaard kapitulierte. Die entsprechende Persönlichkeit würde manch' einer vielleicht in einem Manne wie Jona finden. Kurz, wenn wir diesen Anfang setzen, um das Verhältnis der hebräischen und keilinschriftlichen Psalmen zu begreifen, so verlören wir beim Stande der Kenntnisse heute jeden sicheren Boden. Heute ist eine Würdigung dessen, was schon nach äußeren Kennzeichen zusammengehört, nach seinem Inhalt am Platz; danach können übergreifende Zusammenhänge solcher Gebiete, die die Geschichte getrennt hat, gesucht werden.

ligion in den babyloniſchen Bußpſalmen iſt ebenſoſehr die Frage danach, was objektiv nach Meinung dieſer Lieder Religion iſt, wie andrerſeits die Frage danach, wie nun in dieſem geſchichtlich erhobenen Tat- oder Sachbeſtande die nach unſern Begriffen wahre Religion zu ihrem Rechte kommt.

---

2. Der keilinſchriftliche Beſtand an Bußpſalmen.

Wir ſehen zwei zuſammenfaſſenden Veröffentlichungen der babyloniſchen religiöſen Lieder entgegen, nämlich einer Auswahl durch Jenſen in einem zweiten Teil des VI. Bandes der „keilinſchriftlichen Bibliothek“ (hrsg. v. Schrader) und ſodann dem „Babyloniſch-aſſyriſchen Pſalmbuch“, das Friedrich Delitzſch ankündigt.[1]) Einſtweilen haben wir die zu behandelnden Texte ſelbſt zuſammen zu ſtellen. Hier ſollen zwölf Schriftſtücke beſprochen werden; dieſelben ſind zwar faſt alle nur Bruchſtücke; ſie laſſen jedoch erkennen, daß ſie, unter ſich ſelbſtändig, eben ſo vielen Liedern angehören; mit dieſen alſo rechnen wir, obwohl wir ſie nicht vollſtändig überliefert haben. Neun derſelben veröffentlichte H. Zimmern, den Beſtand an Bußpſalmen vor einein halb Jahrzehnten; die übrigen ſind ſeither hinzugekommen und würden von verſchiednen Forſchern zugänglich gemacht.[2]) Einige

---

[1]) Abhdl. der philol.-hiſtor. Klaſſe d. Kgl. Sächſ. Geſ. d. Wiſſ. Bd. XVII, II, S. 151.

[2]) Wir haben auszugehen von

1. Bußpſalm Aſurnaſirpals an Iſtar, nach Brünnow in Zeitſchr. für Aſſyriologie Bd. V, S. 66 f.
2. Bußpſalm Šamaš šumukin an Merkur, nach Scheil in Revue biblique 1896, S. 75 ff.

   Von dieſen beiden gibt wenigſtens der erſte ſeine Entſtehungszeit ſelbſt an.

3. Beſchwörungshymnus an Gilgamos, nach Jenſen in K B (Keilinſchr. Biblioth.) VI, S. 266 f., deſſen Autograph in P. Haupt, Aſſyr. Biblioth. III, II, S. 93.

andere nicht in diese Gruppe aufgenommenen Dichtungen müssen doch gelegentlich zur Illustration herangezogen werden.

Außer den verloren gegangenen Anfängen und Schlüssen der meisten dieser Lieder bedauern wir auch inmitten derselben manche Zerstörung. Manche gut erhaltene Stelle ferner hat uns ihren Sinn nicht oder nur vermutungsweise eröffnet; hie und da kann auch die Bedeutung eines sicher erkannten Wortes vorläufig wenigstens nur geraten werden.

Dies ist unser Verhältnis zu dem uns vorliegenden Bestand; eine andere Frage ist es, ob nicht dieser Bestand sich bereits mehr oder weniger weit von einer ursprünglicheren Gestalt entfernt haben könnte, deren wir erst von dem uns gegebnen Bestand aus habhaft werden müßten. Stammt doch mehr als ein Lied unter diesen zwölf aus der Bibliothek[1]) Asurbanipals, und eines von ihnen trägt ja ausdrücklich den Vermerk, daß es eine Kopie nach altem Text ist.[2]) Der 7. Psalm der Zimmernschen Sammlung ist eine Strecke weit in zwei Exemplaren erhalten, die Texte beider erlauben sich einige, zwar nicht sinnstörende, im Ausdruck aber ganz freistehende Abweichungen. Und hätten wir diese ausdrücklichen Anhaltpunkte nicht, so wäre doch an sich klar, was sie uns lehren: Gefeit gegen abändernde Eingriffe sind auch die Keilinschriften erst, seitdem sie in ihren Thon oder Stein eingegraben waren; bis es dahin kam, was man uns aus-

---

4. Babylonische Bußpsalmen, umschrieben, übersetzt und erklärt von Dr. H. Zimmern, assyr. Bibl. VI, 1885. Zl. 46 f. des dortigen ψ IV, wesentlich anders übersetzt in K A T³ S. 611. Vgl. auch den 2. Bd. von „Keilinschr. Bibl. S. 261 f.

[1]) Dieselbe schildert uns jetzt wieder Hilprecht in: Explorations in Bible lands 1903 S. 121 f. Auf's neue wird dadurch empfohlen, statt von einer „Bibliothek" von einem Archiv zu sprechen. Eine Bibliothek enthält Zeugnisse geistiger Kultur zum Zwecke ihres Studiums; hier aber war es auf Dokumente abgesehen, die man im praktischen Leben (einschl. Kultus) brauchte.

[2]) kîma labirîšu: (diese Tafel ist abgeschrieben danach), „wie ihre alte Vorlage" (lautet), ist eine stehende Formel, die in den Bibliotheksschätzen dieses Königs oft begegnet.

gegraben hat, können auch sie eine wechselvolle Textgeschichte hinter sich gehabt haben. Eine solche Möglichkeit, die z. B. bei dem Gilgamosepos bereits erwiesen ist,[1]) hält Jastrow offen,[2]) und auch die vorliegende Darstellung ist einige Male veranlaßt, auf diese Möglichkeit zurück zu kommen.

---

3. Mutmaßliches über die Herkunft der Bußpsalmen.

Obwohl dieser Abschnitt nicht mehr leistet, als seine Überschrift verspricht, sollte er nicht ganz unterbleiben. Wird auch kein Problem durch Mutmaßungen gelöst, so machen sie es uns doch nach seinem ganzen Umfange anschaulich; die Frage nach dem Ort und der Zeit der Entstehung dieser Lieder ist dies Problem.

Die meisten derselben wurden in Ninive̊h ausgegraben, wo sie in der königlichen „Bibliothek" Unterkunft erhalten hatten. Aber wo man sie, beziehungsweise ihre Originale ausfindig gemacht hatte, darüber lehrt uns gerade dieser Fundort an sich nichts. Alle die alten Siedelungen Mesopotamiens, von denen sich Kunde erhalten hat, waren auch Kultusstätten und mochten über religiöse Schriftstücke verfügen, welche dann erst die Sammler im Auftrag des Königs für seine „Bibliothek" an sich brachten. In der Tat ist einer der Bußpsalmen an der Stätte der neben

[1]) In den „Mitteilungen der vorderasiat. Gesellsch." 1902, 1 veröffentlicht Br. Meißner „ein altbabylonisches Fragment" des Nationalepos vom Gilgamos, in welchem einige Personen andre Namen haben, als man bisher wußte (S. 5). Eingangs (S. 3 f.) stellt der Herausgeber zusammen, was verschiedene Funde für die Textgeschichte des Epos besagen.

[2]) The religion of Babylonia and Assyria by Morris Jastrow, Boston 1898, S. 317. Das Werk soll im Folgenden kurzweg durch den Namen des Verfassers zitiert werden. Eine deutsche Ausgabe ist im Begriff, zu erscheinen.

Babylon und Niniveh zurückgebliebenen Stadt Sippar gefunden worden; das möchte nun schon eher auch die Heimat dieses Schriftstückes sein.

Was dann die Zeit ihrer Entstehung anlangt, so ist an einem der Lieder wenigstens hervorzuheben, daß es bestimmte Angaben bringt. Der assyrische König Asurnasirpal betet zur Istar von Niniveh, also vielleicht auch in Niniveh selbst. Nun gibt er als seinen Vater den König Šamširamman an (Vorderseite, Zl. 21), den man jetzt Šamšiadad liest. Nun kennt aber die assyrische Geschichte mehrere Könige dieses Namens, und die Möglichkeit, daß nach ihnen ein Sohn namens Asurnasirpal regiert hat, besteht ebenfalls bei mehreren von ihnen. Der Herausgeber Brünnow entschied sich nun, allerdings angesichts einer Gegeninstanz, für ± 1800 v. Chr., Jastrow für 700 Jahre später (S. 325). Der betende König selbst nun erzählt, daß sein Leben mitten im Gebirge in Unscheinbarkeit[1]) begann (Vorders. Zl. 22 f.), als Istars Berufung betrachtet er es, daß er den Königsthron bestieg (Zl. 25 f.). Unter seinem Königtum wurde nun der Istarkult zu hoher Blüte gebracht (Zl. 18; 31—40). Schließlich wurde er schwer krank (Zl. 16, Rücks. Zl. 7—16). Das sind nun doch eine Reihe greifbarer Einzelheiten, so daß man die Hoffnung hegen kann, es müsse noch, etwa mit Hilfe neuer Funde, gelingen, den Zeitpunkt ihres Zusammentreffens und damit auch des Liedes zu bestimmen. Auf die Auskunft, „Sohn" in anderem als leiblichen Sinne zu verstehen, sich zurückzuziehen, besteht mit Brünnow (S. 56 „eine etwas weit hergeholte Annahme") kein Grund.

Dagegen führt uns der zu Sippar gefundene Psalm, wenn sein Herausgeber, Pater Scheil, recht behält, in die spätere Zeit

---

[1]) Zimmern (K A T S. 382) hält diesen Einzelzug nebst anderen für hergebrachte Stilphrase ohne historischen Gehalt, weil auch der Vater schon König von Assyrien war. Allein Joas von Juda hätte seinen Regierungsantritt ähnlich erzählen können.

der Keilinschriften. Der Name des Beters, Šamaššumukin, wird darin zweimal genannt und ist von Scheil auf den Vizekönig von Babel und Bruder Asurbanipals bezogen worden, welcher unter den stets unruhigen Babyloniern die Vasallenpflicht vergaß, und von seinem königlichen Bruder nur mit der größten Anstrengung[1]) überwunden wurde, eine Gestalt also, die in manchem Stück an mehr als einen deutschen Kaisersohn des Mittelalters erinnert. Sippar war ihm in seinem Aufstand eine wichtige Stütze und hielt sich bis zuletzt.[2]) So käme der Psalm aus den Jahren 660—648 her (die Revue bibl. 1896, S. 76, druckt 760). Allein ob diese Persönlichkeit wirklich der Mann des Psalms ist, läßt sich nach dem Psalm nicht entscheiden. Denn er enthält weder die oben angegebenen, noch überhaupt irgendwelche greifbare Züge, an denen sein Šamaššumukin erkannt werden könnte.[3])

In den noch übrigen Psalmen können wir nur unternehmen, Indizien zu suchen, um etwas über ihre Herkunft zu ermitteln.[4]) So redet der in der Bearbeitung Zimmerns an fünfter Stelle stehende Psalm von einer Heimsuchung der Stadt

---

[1]) Lehmann, Šamaššumukin, König v. Babylonien; Assyr. Bibl. VIII; auch H. Winckler, Unters. zur altoriental. Geschichte, Leipzig 1889, S. 86—89.

[2]) Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Berlin 1885, S. 737.

[3]) Der Beter vermeidet es geradezu, sich einen Titel beizulegen. Das möchte indes eine Folge seiner Devotion sein. Wenn die Selbstbezeichnung doch wohl rab ilišu zu lesen ist, die er sich Vorders. Zl. 3 gibt, so ist dieser Titel originell, und mit den sonstigen „rab“ (z. B. Rabšakeh Jes. 36, 2 ff.) nicht vergleichbar. Aber wenn es bewiesen wäre, daß ein König spricht, dessen Selbstgefühl das Vizekönigtum nicht genügte, so könnte er sich auch einen „Obersten“ im Dienste „seines Schutzgottes“ nennen.

[4]) Als ein Indizium für das Alter gilt nicht mehr, wenn ein großer Teil der Bußpsalmen Zeile für Zeile auf zweierlei Weise geschrieben wird. Die obere Zeile eines solchen Paares, mit demselben Inhalt wie die darunter stehende, ist dann so geschrieben, daß die Schriftzeichen als Bilder von Worten gelten, und dieser sog. ideographische Stil (der Ausdruck bei Jastrow S. 258) der Schreibart wird gewöhnlich auf sumerisch gelesen, in der Sprache der turanischen Vorgänger der Semiten im Zweistromland. Die daruntergesetzte Zeile verwendet die Schriftzeichen vorwiegend für ein-

Hürden-Erech durch Durst und Feuer, welche ein mächtiger Feind, niedertretend und fest umringend (?), verursacht hat (Zl. 45. 47. 51. 53. 55). Man hat aus diesen Angaben gewöhnlich auf eine Belagerung der Stadt im Kriege geschlossen, und sie auf eine überlieferte vom Jahr ± 2300 bezogen.[1]) Die Stadt kann indes in so langer Zeit oft belagert worden sein, und es ist nicht einmal ausgemacht, ob die Ausdrücke wörtlich genommen sein wollen, in welchen die Notlage der Stadt geschildert wird. Wären sie bildlich zu verstehen, so lehrten sie nur etwas über die Schwere des Notstandes, nichts über seine Natur und seinen Anlaß.[2]) Dafür ist wenigstens Erech als seine

---

zelne Silben, und diese phonetische Schreibweise muß auf semitisch, in der babylonischen Sprache, gelesen werden. Daher kam zuerst die Vermutung, die Texte seien ein Erbe aus der sumerischen Zeit und Kultur, dessen Verwendung durch eine Übersetzung zwischen den Zeilen gesichert wurde (Wahrmund S. 95 und früher noch viele Forscher), dann also freilich uralt, aber nicht einmal semitischer Herkunft. Die Vergleichungen innerhalb der Zeilenpaare haben aber unzweifelhafte Abhängigkeiten der oberen Zeile von der unteren festgestellt. Der semitische Ursprung unserer Texte, der ohne dies nach ihrem ganzen Inhalt wahrscheinlich war, ist dadurch gesichert, und die der semitischen Zeile übergesetzte Schreibung ist zwar altertümlich, aber nicht ursprünglich, sondern künstlich. Die Herstellung der Oberzeile ist also jedenfalls nicht nur in jener frühen Zeit zu suchen, als das Sumerische noch lebte, und die Texte zweifacher Schreibung haben durch sie an Alter nichts voraus.

[1]) Hommel, Gesch. S. 342 f. stellt über den Einbruch von Elamiten fest, daß Erech das Meiste auszuhalten hatte, aber auch zu hoher politischer Blüte gelangte. Eine poetische Bearbeitnng einer jahrelangen Belagerung dieser Stadt bei Jensen, K. B. VI, S. 272 ff., der Stadt Kutha ebenda S. 294—299; ebenda eine Kriegsbedrängnis zu Erech S. 60—63.

[2]) Journal asiatique VII, 1 v. 1873, S. 289 f. veröffentlicht Oppert ein bilingues (s. S. 16, 4. Anm.) Klagelied anläßlich einer Epidemie, welches anhebt: „Die Pest verbrennt das Land wie Feuer", und wenige Zeilen danach wird sie einem Feind verglichen. Da sie zu einem Dämon personifiziert wurde, lagen diese und ähnliche Bilder ja auch sehr nahe und wären auch in dem fraglichen Bußpsalm möglicherweise gebraucht; wenn dort Zl. 53 b steht: marṣiš tušemmni so wird das übersetzt; du hast mich krank gemacht, oder: hast mich einem Kranken gleich gemacht (Delitzsch, assyrisches Handwörterbuch 82 b). Ausgeschlossen ist also als das fragliche Übel auch Krankheit nicht. Als angerufene Göttin ergibt sich Ištar; dieser Umstand führt allerdings zu

Heimat um so mehr gesichert, und auch die Macht der Istar wird man dort vornehmlich in alter Zeit für recht groß gehalten haben. Denn sie ist die Göttin zu Erech.

Überhaupt könnten die Bezugnahmen der Lieder auf die Götter noch Fingerzeige für die Entstehungszeit dieser Lieder geben. Im Lauf der Jahrhunderte macht ein polytheistisches Pantheon Verschiebungen durch. Neue Eigenschaften eines Gottes werden beliebt, andere werden vergessen. Götter werden neu eingeführt; Götter verschmelzen in eine Gestalt, oder umgekehrt. Einen Anfang, diese Göttergeschichte zu verfolgen, hat Jastrow gemacht, indem er drei Querschnitte durch den ganzen Verlauf legt: die altbabylonische, die assyrische Götterwelt; zwischen beiden die an Umwälzungen reiche Zeit des Hammurabi. Auch in diesen weiten Abständen haben sich aber wenig Unterschiede durchgesetzt, die man grundlegend nennen dürfte. Es sind lauter allmähliche Übergänge, viel neue Namen für die alte Sache, wichtige Neuerungen sind bei genauerem Zusehen doch schon vorbereitet gewesen, und da sie alle statistisch ermittelt werden, gelten sie uns nur bis auf weiteres.

So kann der Psalm an Gilgamos recht alt sein, denn schon in der ältesten Gestalt seines Epos, die uns zugänglich wurde, wird sein Name mit dem Gottheitszeichen beehrt.

Im 8. Psalm der Zimmernschen Ausgabe wird gewünscht, daß Ea den Bel besänftige; mit dieser Beziehung rechnet das Gilgamosepos auch.[1])

Im 9. Psalm dieser Ausgabe gilt der männliche Stadtgott von Babel, also Marduk als Herr über Leben und Tod (Vorders.

---

einer Reihe von Berührungen mit dem oben beigezogenen Stück über die Kriegsbedrängnis in K. B. VI, S. 60—63: Istar zürnt S. 62 Zl. 15; in einem Tempel herrscht Anarchie, Zl. 8—12. Im Psalm, Zl. 49, wird Blutvergießen an heiliger Stätte erwähnt, wenn dies nicht großartige Opferfeierlichkeiten sind.

[1]) Nach der großen Flut hätte Bel auch die Wesen auf der Arche vernichtet; aber Ea weist ihn zurück (K. B. VI, S. 242 f.).

Zl. 43) und man ersucht ihn um ein Orakel (in der assyrischen Periode, Jastrow S. 342). Dies setzt vielleicht den Hammurabi schon voraus, dessen Wirken erst Babel so bedeutend in die Höhe gebracht und den Stadtgott verherrlicht hatte.

Der 6. Psalm bei Zimmern wendet sich an eine männliche Lichtgottheit (Vorders. Zl. 6), die aber streng und furchtbar ist (Zl. 8. 14) und die Erdgeister beherrscht (Rücks. Zl. 39). Da dies alles schon in der Zeit vor Hammurabi dem Nergal gebührte (Jastrow S. 65), so wäre seine Stadt Kutha die Heimat dieses Psalms. Als die sengende Sonne handelt er verderblich, sendet Pest und Krieg.

In der assyrischen Zeit verschmilzt er mit dem von Anfang an sehr ähnlichen Ninib (Jastrow S. 216) als Gott der Jagd. An letztere Funktion zu denken, dürfte vielleicht nicht unstatthaft sein, wenn der Beter des 7. Psalms bei Zimmern mit einer schreienden Wildkuh verglichen wird (Vorders. Zl. 61).

Noch weiter hinab könnte uns der dortige 3. Psalm führen, welcher die Anunit(=Nana) als Gattin des Šamaš betrachtet, während dieser bis nach Hammurabi und wieder in der spätern assyrischen Zeit anderweitig versorgt ist. Der 4. Psalm gebraucht Bel als Prädikat der Würde und gesellt ihm eine zugehörige Ištar bei. Diese Verbindung als Verbindung der Namen genommen, wiese in die Zeit Asurbanipals selbst, aber auch die Benützung des Namens zur Bezeichnung der Würde führt in die spätere assyrische Zeit (Jastrow S. 205 f.).

Der 2. Psalm eben da feiert seine Göttin (Zl. 6, Vorders.) als Gebärerin der (großen) Götter, das ist um 850 (Jastrow S. 151) als Prädikat der Belit bei den Assyrern bezeugt. Indes ist der Psalm an Ištar gerichtet (Zl. 12). „Wenn eine Göttin mit Ištar nichts gemein hat, so ist es Belit von Nippur" (Jastrow S. 206). Liegt hier dennoch eine Verschmelzung beider vor, so gehört der Psalm in späte Zeiten. Belit und Ištar

werden in der Tat (Rawlinson II, 66) unter Asurbanipal konfundiert.

Mehrere Titel der Göttin des 2. Psalms kehren endlich im 1. Psalm der Ausgabe Zimmerns wieder. Dies ist ein Umstand, der für dessen Herkunft immerhin[1]) in Betracht kommt und nicht mit der allgemeinen Erscheinung vermengt werden muß, daß sämtliche behandelten Lieder in ihrer Anlage, ihrem Gedankengut verwandt sind und außerdem im Ausdruck viele Berührungen aufweisen. — Der Überblick über ihre mutmaßliche Herkunft lehrt uns wenigstens das eine, diesen Gemeinsamkeiten nicht allzu viel zuzutrauen. Nicht auf eine unmittelbare schriftstellerische Abhängigkeit dieser Lieder untereinander dürfen wir schließen, sondern auf ihre gemeinsame Herkunft aus einem breiten und auch Jahrhunderte hindurch lebendigen Strom religiösen Lebens, dessen knappe Spuren die Bußpsalmen sind. An selbständigen Kultusstätten und zu ganz verschiedenen Zeiten bewegte sich das religiöse Bedürfnis in gleichen Formen und einer Richtung, und in Liedern andrer Zeit und Heimat vermochte es sich wiederzufinden und einzuleben. Diese Lieder wurden nicht alt, auch wenn sie als uralt bekannt waren. Man mag sie aufgefrischt und sogar geändert haben; aber man konnte sie nicht entbehren. Das kann nicht restlos auf eine noch so geschickte, aber ihrem Inhalt unangemessene Reklame zurückgeführt werden, ihr Inhalt selbst muß ihnen ihr Ansehen garantiert haben.

---

[1]) Andererseits überrascht es freilich nicht, wenn L. W. King (Babylonian Magic and Sorcery, London 1896, S. XXIII) sagt: Bei Anrufung einer Gottheit konnte die weitestgehende Verherrlichung angewendet werden, der Beter hielt sich in seinen Äußerungen nicht an eine genaue Theologie gebunden; eine jede Gottheit, deren Hilfe er aufsuchte, auch eine unbedeutende, war für ihn in diesem Augenblick eine der größten. Zwar die größeren Götter werden für ihre besonderen Kräfte und Eigenschaften gerühmt, aber die geringeren Gottheiten teilen mit ihnen die höchsttönenden Bezeichnungen — wohl eine Vorsicht, sich auf jeden Fall die Gunst der angerufenen Gottheit zu sichern.

4. Verhältnis der Bußpsalmen zu sonstiger religiöser Literatur Babyloniens.

Nicht die Frage, ob die Anschauungen der Bußpsalmen noch an anderem Orte wiederkehren, soll uns hier beschäftigen, sondern, wenn die babylonische religiöse Literatur der Hintergrund ist, von welchem wir diesmal die Bußpsalmen sich abheben lassen, so gilt es, die Stellen des Hintergrundes ins Auge zu fassen, an welche gehalten, das Gesamtbild der Bußpsalmen erst recht kräftige Farben und deutliche Umrisse bekommt. Es sind noch Hymnen, d. i. Loblieder, Gebete und Beschwörungen da; aus den beiden letzteren Gattungen dürfen wir Beiträge zur Erklärung wesentlicher Züge der Bußpsalmen schöpfen.

Auch die Gebete, wie die Beschwörungen, erscheinen in liturgischem Gewande; in der Gestalt, in der sie uns vorliegen, sind sie einer geregelten kultischen Verwendung zu Grunde gelegt.

Die Bußpsalmen sind zu solchem Gebrauch eingerichtet. Die entscheidende Stelle hiefür ist im 8. Psalm (Ziffer bei Zimmern) Vorders. Zl. 16: mina . . . ikpuda bêlî ardiš, was plante meinem Herrn sein Knecht (wenn man vulgärdeutsch übersetzen darf). Dieses Subjekt ist unmöglich eine Selbstbezeichnung; sie wäre viel zu verwickelt; also redet hier ein anderer über den Büßenden, ein Priester; und Zl. 18 folgt sofort: ma'duma annua viel sind meine Sünden, was wiederum der Büßer selbst sagen muß. Der Psalm ist also liturgisch zerlegt, und unter zwei Anwesende rollenweise verteilt, von denen an dem Inhalt des Bußpsalms nur der eine innerlich beteiligt ist. Der Wechsel der Suffixe 1. und 3. Person kommt auch im 7. (Zl. 65 vgl. Rücks. Zl. 41) 3. (Zl. 5 vgl. 19) 1. und 6. (Zl. 34 vgl. 16) der Zimmernschen Ausgabe vor und kann auf dieselbe Verteilung des Wortlautes unter zwei Sprecher gedeutet werden. Bei den übrigen Psalmen sind es teils zugesetzte Litaneien, teils Randbemerkungen, welche uns nahelegen, sie in liturgischer Be-

ziehung von den ersteren nicht zu trennen.[1]) Die Frage ist aber aufzuwerfen, ob es denkbar wäre, daß diesen Liedern ihr litur gisches Gewand gleichsam angeboren ist, oder ob sie nicht erst nach längerer Existenz in dasselbe gehüllt wurden, wobei es ohne einige Verrenkung und Zurechtstutzung nicht abgegangen sein mag. An ihrem Inhalt wird schließlich die Entscheidung liegen, ob schon bei ihrer Entstehung und Rücksichten auf ihre Verwendung im Kultus gewaltet haben können.

Unter der Herrschaft solcher Rücksichten entstanden z. B. die „Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus", von denen in 154 Stücken beinahe eben so viel Gebete aus der Zeit der Könige Asarhaddon und Asurbanipal erhalten geblieben sind.[2]) So wertvoll diese Texte für viele Zweige der Altertumswissenschaft sind, so wenig läßt sich vorläufig begreifen, was an diesen Gebeten den Assyrern so gefallen hat, daß sie sie des Aufbewahrens würdig erachteten. Jedes dieser Gebete war für einen bestimmten Einzelfall angelegt, und mit dessen Erledigung abgetan. In diesem Stil konnten wirklich tausend und abertausend Texte hervorgebracht werden, und wenn sie alle wiedergefunden würden, könnte man davon ein stattliches Haus mit dicken Wänden erbauen.

Von diesen Gebeten zu Šamaš führen nur Nr. 101 (S. 211) und 147 (S. 264 ff.) solches an, was mit dem Inhalt der Bußpsalmen verwandt ist:

„Šamaš, großer Herr, den ich frage, mit fester Zusage antworte mir. Nika, Mutter Asarhaddons, welche jetzt krank ist,

---

[1]) Zu dem 4. Psalm bei Zimmern ist nämlich eine Unterschrift gesetzt: Psalm für jeden Gott. Götternamen werden vermieden, und auch in Ausmalung der Würde und Wirkung der Gottheit nur das Nächstliegende und zwar vieldeutig gesagt.

[2]) Herausgegeben in 2 Bd. von Dr. J. A. Knudtzon, Leipzig 1893. Auf S. 115, Nr. 25, Zl. 13, S. 118, Nr. 27, Zl. 2, S. 161, Nr. 56, Zl. 12 erhalten wir als Ziel je eines ganzen Gebetes die bloße Möglichkeit einer Erkrankung.

und auf die die Hände [der Nana; Ergänzung] im Gesichte getan sind, ist sie . . .? Ist diese Krankheit auf Geheiß, auf das Wort deiner großen Gottheit, Šamaš befohlen, festgesetzt? Wird man es sehen und hören?" Zeile 9—17 folgen, auf denen der Gott ersucht wird, an gewissen Inkorrektheiten der Frager keinen Anstoß zu nehmen; dann: mittelst (des Innern) dieses Opferlammes tritt her, feste Zusage (gib . . .) ich möge es sehen. Zu deiner großen Gottheit, o Šamaš, bringe es, und ein Orakel werde kund."

Zu dem zweiten aufgezählten Gebet gibt der Herausgeber Knudtzon selbst eine Übersetzung (S. 266), der folgende Stellen entnommen sind:

„Wird Asurbanipal, der König 2c., [aus dieser Krankheit, die ihn befallen hat] lebend, wohlbehalten, unversehrt [gerettet werden, davonkommen?]. Deine große Gottheit weiß es. [Die Erhaltung des Lebens und] die Wiederherstellung Asurbanipals, des Königs 2c., von dieser Krankheit, die ihn befallen hat, ist sie im Befehle, im Munde deiner großen Gottheit, o Šamaš, großer Herr, befohlen, festgesetzt?" Die eingeklammerten Ergänzungen Knudtzons sind ihrem Sinn, bis zu gewissem Grade auch ihrem Wortlaut nach nicht anzuzweifeln.

Daß diese Gebete nur eine Befragung, eine Bitte um ein Zeichen bezwecken, nicht aber eine gnädige Gabe, geht auch daraus hervor, daß einige Male nur gefragt wird, ob eine Krankheit in Aussicht steht, wodurch also politische Pläne, Krönungen und dgl. gestört würden.[1]) Das Beten scheint ferner ein Amt für Sachverständige. Der König läßt beten, er selbst versucht es nicht. Der Orakeldienst brachte das freilich mit sich. Durch diese beiden Punkte sind diese wie andere Gebete von den Bußpsalmen getrennt; dagegen kennen sie bis ins Peinliche und Kleinliche hinein, was den Sonnengott nicht vor, sondern

[1]) Siehe Seite 22, Anm. 2.

gelegentlich der Anrufung aufbringen könnte. Die Bitten, an diesen Dingen keinen Anstoß zu nehmen, lauten in allen Gebeten fast gleich; es genügt also, die betreffende Liste aus dem 1. Gebete hierher zu setzen (Knudtzon II, S. 79):

Laß (?; izib leitet er S. 25 von עזב her[1]) was nach [meiner bestimmten Zeit kommen mag; eine kultische Periode ist damit bezeichnet]. Laß, daß ihr Herz gegen (?) . . . Laß, daß sie [ein Gemetzel und eine Plünderung] ihres Feldes vollführen. Laß, was das Entscheidungsopfer (?) dieses Tages sein mag, gleichviel ob derselbe gut oder böse ist, ein stürmischer Tag, an dem es Regen gibt (wohl Glosse zu „böse"). Laß, daß etwas Unreines am Orte des Schauens Unreinigkeit herbeigeführt (?) und verunreinigt haben mag! Laß, daß das Lamm deiner Gottheit, welches zum Zwecke des Schauens angeschaut ist, mangelhaft und fehlerhaft sein mag (obwohl es gewiß sorgfältig untersucht war). Laß, daß derjenige, der die Vorderseite des Lammes angefaßt hat, seine Opferkleider . . . angezogen haben, irgend etwas Unreines gegessen, getrunken, sich eingerieben, oder . . . unterdrückt haben mag! Laß, daß im Munde des Magiers, deines Knechtes, ein Wort sich übereilt haben mag (wenn er sich bei der Befragung etwa verspricht u. dgl.).[2])

Was dem Betenden Sorge macht, wenn er vor Gott tritt, ist also in den Fällen, die wir ohne weiteres verstehen, der gesetzliche, ja man wird urteilen dürfen, abergläubische Dienst des Buchstabens. Die nicht verständlichen Bitten zu Anfang dieser Liste versagen sich wenigstens solcher Erklärung gleichfalls nicht. Zu sittlichen Verfehlungen in unserem Sinne würden die oben angeführten nur, wenn sie absichtlich herbeigeführt wären; das ist aber in diesem Zusammenhang nicht wohl denkbar.

---

[1]) Die Ableitung wird aber bestritten.

[2]) Bahr (a. a. O.) hat den Bußpsalmen mit Rücksicht auf hiemit verwandte Stellen derselben Schamanismus nachgesagt, ein Vorwurf, den indes der Babylonismus mit viel höher stehenden Religionen zu teilen die Ehre hat.

Indes kennt die babylonische Religion sittliche Verfehlungen, zunächst im Verhältnis zu anderen Menschen. Dies lehren uns ihre Beschwörungen. Von diesen hat Šurpu, Tafel II Sensation gemacht, weil sie sich mit dem israelitischen Dekalog berührt.[1])

Diese Berührung ist zunächst nicht auffallend, wenn man weiß, daß auf 100 und mehr Zeilen mehr als ebensoviel Sünden oder Verfehlungen aufgezählt werden; von so vielen dürften schließlich etliche anderswo in der Welt wiedergefunden werden.[2]) Diese Tafel ist so in der Tat ein Lasterkatalog (wenn man diesen Ausdruck der neutestamentlichen Erklärung hören mag) mit dessen Breite die Bibel nirgends wetteifern kann. Nach einer Reihe von Betrügereien nun, unter denen falsche Wage und falsches Geld hervorgehoben seien, wird Zl. 47 „des Nächsten Haus" erwähnt („Hat er es betreten?" in feindlicher Absicht oder unter Verstoß gegen irgendwelches Herkommen); dann Zl. 48 der Ehebruch mit des Nächsten Weib, Zl. 49 der Mord am Nächsten, und Zl. 50 die Beraubung desselben. Es ist also vielleicht in leiser Berufung das 9., jedenfalls das 6. und 5. Gebot nach altkirchlicher Zählung in dieser Ordnung wieder zu erkennen, und schon vorher war die Pietät innerhalb der Familie ausführlich behandelt (Zl. 35 f.); noch folgen Herzenssünden (Zl. 55—62),

---

[1]) Šurpu erschien in: Assyriol. Bibl. XII, I u. II: Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. 8 Tafeln von Surpu liegen vor. Die Nummerierung ist nicht ganz sicher. Zimmern zählt Tafel II—IX. Er nimmt an, daß eine erste Tafel verloren gegangen ist.

[2]) Palgrave, Reise in Arabien I, 1: „Bei all' diesem rohen Materialismus wissen die Beduinen doch zwischen Tugend und Laster zu unterscheiden, wenigstens im großen und ganzen; alle geben zu, daß Mord, Verrat, Raub und Ehebruch Schande sind, obwohl sich alle dergleichen zu schulden kommen lassen und namentlich die beiden letzten ziemlich häufig sind." Auch dieses Zeugnis einer gemeinsemitischen, urwüchsigen Sittlichkeit warnt uns, die literarische Berührung des Dekalogs mit Surpu II aus einer literarischen Abhängigkeit zu erklären. Zugleich muß, was den Beduinen recht ist, auch den Babyloniern billig sein: Sittliche Anschauungen als ein Gemeinbesitz sind auch bei ihnen zu erwarten.

Zungensünden (63 f.); ja an das 2. Gebot erinnert Zl. 76: hat er durch ein Geschenk den Namen seines Gottes mißachtet?

Man kann dieser Tafel nicht vorwerfen, daß sie die Verfehlungen zusammenhangslos bringt, sie hat gewiß in der Anordnung nach einem System verfahren, nur daß wir es nicht überall nachspüren können, darum scheinen für uns Sprünge und Wiederholungen vorzuliegen, die es vielleicht nicht sind.

An verschiedenen Stellen kommen sehr allgemein gehaltene Redensarten vor, unter denen sehr vielerlei Einzelsünden begriffen sein können. Hieraus schließen wir, daß der Katalog ein Interesse hatte, seinen Stoff zu erschöpfen. Zu sehr ins einzelne gehende Sündenbeschreibungen wären dieser Absicht hinderlich gewesen, denn die Wirklichkeit ist auch hier unerschöpflich mannigfaltig, und je tiefer man ihr folgt, desto leichter bleiben links und rechts Fälle unberücksichtigt, die nur durch einen kleinen Umstand, eine Schattierung anders sind, als die katalogisierten. Faßte also die Gottheit die Sünde etwas anders auf, nannte sie etwas anders, als dem Katalog bekannt war, so verhalf er zu keiner Unterhandlungsbasis, auf der eine erfolgreiche Entsühnung eingeleitet werden konnte. Darum wird versucht, das Vielerlei der Wirklichkeit auf verhältnismäßig wenige Typen zurückzuführen; das gelingt nun wiederum nicht restlos. Daher werden nun doch möglichst viel Einzelfälle zusammengerafft, und die Folge dieser widerstreitenden zwei Absichten bei der Anfertigung des Katalogs ist seine große Breite. Es mag an den babylonischen Altären viel Wortklauberei vorgefallen sein; das sieht in Wirklichkeit geradezu wie Aberglaube aus, ist aber wohl ein Ausfluß der Vorstellung eines Rechtsverhältnisses, unter welchem man einseitig das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen dachte, worüber ausführlich zu reden hier noch nicht der Ort ist.

Die Fragen dieser Tafel gehen nicht, wie Beichtfragen, an den Sünder, sondern an die Götter, und reden von dem Sünder

in der 3. Person: Hat er das und das nicht recht gemacht?[1]) So wird über ihn hinweg gefragt. Er also hat das Heft ganz aus der Hand gegeben, und damit sich außer aller persönlichen Beziehung zur Gottheit gestellt. Im Grunde ist dadurch zugleich auf eine ethische Betrachtung der Sünden verzichtet. Der Gipfel des Versuches, sich von seinen Sünden aus eigner Machtvollkommenheit loszusagen, ist es, wenn angenommen wird, sie seien nicht mehr im Bewußtsein des Sünders gegenwärtig. Denn aus dieser Annahme gehen doch die Fragen hervor, und hiezu gehört die mehr als einmal begegnende Selbstaussage in den Bußpsalmen: Die Sünde, die ich begangen, kenne ich nicht. Allerdings wäre dieser Aussage an sich auch der Sinn beizulegen möglich: Ich will nichts mehr von ihr wissen. Die genauere Abwägung der hier vorgetragenen Deutungen kann erst im Zusammenhang der religiösen Anschauung dieser Psalmen erfolgen.

Wie nun der Versuch, seine Sünden von sich auszuscheiden, eine Fiktion ist, so ist auch im einzelnen das ethische Material auf der Tafel nicht um seinen Wert gekommen. tappu, der Nächste, ist Bezeichnung eines sittlichen Verhältnisses und zwar in einem Grade, der dem alttestamentlichen Sinn von „Nächster" nahekommt.[2]) Es ist gerade der Mensch, mit welchem man in einem erprobten, persönlichen Verhältnis steht, im Gegensatz zu andern Menschen, mit welchen kein Verhältnis besteht. Der

[1]) Oder: „Als ob ich eine Spende meinem Gott nicht dargebracht hätte," u. s. f. Aus Zimmerns Übersetzung von IV R 60 in K. A. T.[3] S. 395 f.

[2]) K. B. VI, S. 132, Zl. 45 steht tappu parallel zu mušizib ibri, einer, der den Gefährten rettet. So dürfte es vor allem den Waffengenossen bezeichnen (s. Del. Handwörterb. S. 10 unter ibru). Nehmen wir hinzu, daß er in der Tafel III des Šurpu an die Familienglieder angereiht wird (Z. 10). Mit dem tappu bestehen also so nahe persönliche Beziehungen, daß das Verhältnis zu ihm eine an (Bluts-)Verwandtschaft grenzende Intimität erreicht, jedenfalls eine ehrenvolle und seltene Bezeichnung. Die Diskussion über: Wer ist denn mein Nächster? wird eben erst Luk. 10, 29 endgiltig geschlossen. Waren es aber nicht natürliche Bande, die mit dem tappu verknüpften, dann eben irgendwie sittliche.

tappu ahnt also einen verbrecherischen Anschlag nicht, derselbe ist Bruch einer Sonderbeziehung, und so sehen wir denn in unserer Tafel die Treulosigkeit gebrandmarkt.

Was dagegen vom „Namen seines Gottes" geredet wird, setzt nicht ein sittliches Verhältnis zu Gott voraus. Wir vergleichen dazu mar ilišu der Angehörige, Anhänger seines Gottes.[1]) Dieser Ausdruck redet von einer Abhängigkeit, wie sie zwischen Geber und Nehmer stattfindet. Über ein Vertragsverhältnis führt er uns nicht hinaus.

Nach diesen Beobachtungen bemißt sich der sittliche Gehalt der Beschwörungstafel. Von Selbsthingabe an Gott und an den Nächsten um Gottes willen weiß sie nichts. Sie hat aber gewisse sittliche Einzelheiten, wie solche sich auch sonst auf außerbiblischen Boden finden. Dieselben sind noch dazu unter eine wahre Flut äußerlich ritueller Vorschriften gemengt und auf deren Stufe gestellt. Der Sündenbegriff der Tafel kann demnach weder sehr klar noch sehr tief heißen. Wie durch dieses Resultat ihr inhaltliches Verhältnis zum israelitischen Dekalog beleuchtet wird, so auch der Sinn und Gehalt der Bußpsalmen, wenn überhaupt Bußpsalmen und Beschwörungen in Beziehung stehen, und mann nicht die Annahme versuchen will, beide vertreten eine ganz verschiedene Auffassung von der Religion.

Orelli hat die beiden in Beziehung gesetzt, ohne weitere Rechenschaft zu geben.[2]) Wir brauchen hiezu äußerliche Be-

---

[1]) mar šipri wörtlich: Botschaftskind, bedeutet Bote. Die Bezeichnungen für: Weber, Landwirt, Seher (Zimmern, Beitr. II, S. 87) werden ebenso gebildet. Möglich, daß in dieser Zusammensetzung einmal die zunftmäßige Vererbung des Geschäfts ausgedrückt sein sollte. Keinesfalls aber enthält maru ein sittliches Moment, wie wenn Zimmern mar ilišu unter Verzicht auf das suff. 3. sing. „Kind Gottes" übersetzt. Dieses Suffix nun, durch welches sich die letztere Zusammensetzung von den ersteren unterscheidet, sagt ein dem Schutzpatron ähnliches Verhältnis aus, welches von dem Menschen, und zwar nicht aus ethischen Rücksichten auf die erwählte Gottheit begründet ist.

[2]) C. v. Orelli, allgem. Religionsgeschichte. Bonn 1899, S. 210 ff.

ziehungen, welchen dann das Gewicht urkundlicher Gründe zukommt, wenn die ſcheinbaren inneren Beziehungen doch nur dann anerkannt werden dürfen, nachdem ſie ſich auf andere als innere Beziehungen ſtützen können. Darum wird hier eine Zuſammenſtellung von wörtlichen Berührungen gebracht. (Pſalmen wie bei Zimmern nummeriert.)

Šurpu IV, 47 ilti lipṭuru = ψ IX, 46 Š. IV, 72 lipatir arni ψ VIII. 32 IX, 40.

„ IV, 49 kasiti lirmu — ψ IX 46 kasita lirammu.

„ IV, 51 b ḫititu (lišallimu) — ψ IX, 45 (mit mašu, vergeſſen).

„ IV, 63 di'ašu, dilibtašu = VIII, 6. 33.

„ IV, 64 ia, aja, ψ I ua u a.

„ IV, 70 bel tenišête ψ I. 3 belit t.

„ IV, 55 ša ilišu u Ištaršu ittišu šabsu ψ I ša ... ittišu zinû, ſynon.

„ IV, 66 lidippir arni = II ψ Rückſ. 8. cf. ψ IX, 39 mit חטא, ſynom.

„ IV, 63 nissasu — ψ VIII, 5 nissata.

„ IV, 64 tanihu, wie ψ VIII, 7.

Ferner: Šurpu IV 68: ſein unverbrüchliches Wort künde Heil, und ψ VIII 34: durch dein feſtes Geheiß laß' von deinem Knechte weichen ꝛc.

Šurpu IV 58 b Sünden ꝛc. ſollen ins Waſſer geworfen werden, und ψ VIII 34: in den Stru... ¡eine Gallenſucht (?) — Ähnlich übrigens in einer andern Beſchwörung.[1])

Im Wortſchatz, den zuſammengeſetzten Redensarten und Vorſtellungen beſtehen alſo Berührungen zwiſchen den Beſchwörungen und Bußpſalmen. Sie können beiderſeits noch vermehrt werden.

---

[1]) Die Aſſyriſche Beſchwörungsſerie Maqlu, hrsg. v. K. L. Tallqviſt. Leipzig, Pfeiffer 1895. II, 148—168, wozu die Vermutung ausgeſprochen wird, daß nach Art der ſympathetiſchen Heilung gleichzeitig ein Symbol in den Fluß geworfen wurde. Ich benutze die Ausgabe der finniſchen Akademie.

Auf Grund derſelben ſoll nicht eine direkte Abhängigkeit behauptet werden, als ſeien die Bußpſalmen eine Verfeinerung der Beſchwörungen, oder die Beſchwörungen eine Populariſierung der Bußpſalmen; aber beide Erſcheinungen ſind auf einem gemeinſamen Boden gewachſen, und ſomit darf — unter Beachtung der Eigenart — eine durch die andere ausgelegt werden. Das iſt namentlich für den Sündenbegriff der Bußpſalmen wichtig.

Näher als die bisher erwähnten Texte iſt den Bußpſalmen das „Händeerheben" verwandt, eine Reihe von Beſchwörungen, welche King herausgegeben hat.[1]) In denſelben ſpricht vor allen Dingen derjenige, um deſſen willen das Gebet verrichtet wird, für ſich ſelbſt.[2]) Folgende Berührungen dieſer Gebete mit den Bußpſalmen laſſen ſich feſtſtellen, ohne daß ihr Verzeichnis vollſtändig ſein müßte:

King 1, 23 (vgl. 2, 24) ilia u ištarî . . . isbusa	Zimmern 1. vgl. Maqlu I 6
„ 2, 32 u. oft keniš naplisanima	„ 1 vgl. Maqlu II 64
„ 2, 7 iaši palihki	Scheil 11 Brünnow Rückſ. 17
„ 2, 35 salâmu itti . . .	Zimmern 3, 21
„ 4, 16 šutlupu	Scheil 4 Brünnow Rückſ. 16
„ 1, 43 u. oft lilki unninia	Zimmern 4, Rückſ. 13; 9, 44 Brünnow 9.
„ 2, 41 anha	Scheil 4

[1]) Siehe Seite 19, Anm. 1.

[2]) Hiemit ſoll nicht mehr geſagt ſein, als daß der Wortlaut aus der Lage des Bittenden heraus verfaßt iſt. Bei der rituellen Anwendung des Textes wird der Bittende ſich immerhin den Text von einem Prieſter vorſprechen laſſen; dies legt ſchon die Länge und Breite eines Gebets wie Nr. 12, S. 54—59 nahe, und dazu kommt die Tatſache, daß Zl. 16 wirklich ein Prieſter angeredet wird: die Hand des Kranken faß' an. Aber in unſerem Zuſammenhang handelt es ſich nicht um Abweichungen vom Grundgedanken, die zum Zweck der Ausführung gemacht werden. Wenn der Bittſteller ſelbſt nur Z. 90—93 zu einigen farbloſen Redewendungen den Mund öffnet, ſo iſt das in den Bußpſalmen ebenſo.

King 20, 55 ilu u šaplu Zimmern 6, 12
„ 18, 15 šaruka lizikamma „ 8, Rückſ. 2, vgl. Maqlu VII, 31
„ 27, 20 aggu libbaka linuḫa Scheil 12
„ 12, 88 littaka linuḫ Zimmern 3, 8
„ 43, 7 aradki „ 2, 21, Scheil 4
„ 46, 2 adurma Scheil 11
„ 30, 9 mušteširat Zimmern 2, 10; 1
„ 46, 6 tajaratuka (kabtatum) Scheil 13 (mit rabbata)
„ 50, 17 murṣu la tabu „ 6, vgl. Maqlu VII, 117f.
„ 11, 39 ana ašrišu litura Zimmern 4 Rückſ. 28; Vorderſ. 2
„ 1, 41; 33, 22 saḫaru vom Menſchen zu Gott
„ 30, 10 saḫaru von Gott zum Menſchen Zimmern 1, 16; 4 Rückſ. 22.
„ 33, 25 f. läßt ſich der Beter dem Nabu empfehlen:
. . . ḫairi . . . abbuti ṣabtima Zimmern 3, Rückſ. 5 ebenſo dem Šamaš
6, 116 šuttu attala ana damiqti šukna vgl. Maqlu VII 119—122
Zimmern 9, 56: šuttu anatalu ana damiqti tera dem niš qatia (King 50, 21) entſpricht ṣabit qat. Scheil 2
Zimmern 4, 59
King 12, 61 (50, 25) hat רשה neben remu wie Zimmern 3, 15
„ 18, 8: wer ſündigt, du ſchonſt ihn; Zimmern 1: du nimmſt ſein Flehen an
„ 8, 17 umia urruk, Zimmern 3 Rückſ. 5 bittet um umi rukuti
„ 1, 21 ich bin niedergebeugt; ſachlich dasſelbe Zimmern 7, 65.

Durch manche dieſer Berührungen werden beide Textgruppen auch mit noch andern religiöſen Texten verbunden. Was aber

beider Verhältnis zueinander betrifft, so erstrecken sich die Berührungen gerade auf die Punkte, welche bei der Auslegung der Bußpsalmen berücksichtigt sein wollen; sie stellen zugleich eine Verwandtschaft des Ausdruckes und des Inhalts dar. Die Frage liegt nahe, ob sich angesichts solcher Übereinstimmungen noch die Kingschen Beschwörungen und die bisher unter dem Namen Bußpsalmen veröffentlichten Schriftstücke als Angehörige zweier Arten getrennt behandeln lassen.

Indes in den Bußpsalmen bildet einen wichtigen Bestandteil die Selbstanklage. Sie muß als ein notwendiges Merkmal derselben angesehen werden. Darum sind die Kingschen Texte keine Bußpsalmen.[1]) Sie bringen wohl Selbstbetrachtungen, aber dieselben vollziehen nicht den entscheidenden Schritt zum Bekenntnis, zur Selbstanklage, sondern befassen sich mit der äußerlichen Lage des Betenden. Mit einer Ausnahme. King 7, 47 lesen wir ma'du arnu-ja und Zimmern 4, 37 annua ma'da, beides: viel sind meine Sünden; hiezu kommt King Zl. 48 arni lippaṭir meine Sünde werde zersprengt oder gelöst (wie eine Kette). Demnach ist der ganze Abschnitt King 7, 34—63 für einen Bußpsalm zu halten. Er ist aber nicht so gut erhalten, daß ihm in unserem Bestand an Bußpsalmen eine selbständige Rolle zukäme. Auch ist er „auf diesen Tag" (Zl. 38) und zwar auf eine Mondfinsternis (Zl. 60 f.) eingerichtet; daß die andern Bußpsalmen von solchen engen Grenzen frei sind, hebt sie über ihn hinaus.

Nach Kings Folgerung (S. XVIII) waren die Texte seiner Tafeln der Hauptsache nach keine Neuschöpfungen. Sie nahmen ältere Gebete hier und dort auf, und stellten sie für den Gebrauch bei bestimmten Beschwörungszeremonien beisammen. Der Wortlaut mag bei der Einrichtung für diesen Zweck manche Nachhilfe erfahren haben. Den Bußpsalm 7, 34 ff. treffen wir dort,

[1]) IV R (Rawlinson 60 dagegen: Gebet war meine Regel, Opfer meine Ordnung (Zimmern [illegible] S. 386) u. s. f.; also nur ein Klagepsalm.

inmitten andersartiger Gebete, nicht auf dem Boden an, auf welchem er entstand; er wurde dorthin wohl nur verpflanzt. Ob das auch mit andern Bußpsalmen geschah? Von der Massenhaftigkeit der Beschwörungstafeln dürfen wir uns kühne Vorstellungen machen, wenn wir z. B. zu Nr. 30 auf Zl. 31 (S. 93) den Vermerk lesen: Tafel 134. Da mögen also noch viele Bußpsalmen auf Beschwörungstafeln ihr Dasein gefristet haben;[1]) aber dieser Aufenthalt wird für sie schwerlich mehr als ein Durchgangspunkt gewesen sein. Denn es liegt nicht im Wesen der Beschwörung, ja man wird sagen dürfen, es widerstreitet ihr, eine persönliche Haltung einzunehmen und sich bis in das Gebiet des seelischen Innenlebens zu versenken.

Bei der Aufzählung der Berührungspunkte mußte einige Male auch auf die Beschwörungsserie Maqlu hingewiesen werden. Dieselbe ist aber als Ganzes zu den religiösen Texten zu zählen, die den Bußpsalmen inhaltlich fern stehen. Der Herausgeber Tallqvist weist nach, daß sie 5—6 Redaktionen erfahren hat (S. 11—13). So wäre es erstaunlich, wenn auch am Abschluß dieses Verlaufes noch keine Anklänge an andere religiöse Texte, wenigstens in agendarisch gewordenen Redewendungen und Vorstellungen vorgefunden würden. Wenn dagegen in Maqlu jemand mit einer gewissen Vermessenheit schildert, was er den übermenschlichen Feinden alles antun kann, so daß es scheint, er wolle sie durch Drohungen einschüchtern, so ist das ein Gedankenfeld, tief unter den Bußpsalmen, auch unter den babylonischen. Es ist auch bezeichnend, daß hiṭitu, welches Wort in Bußpsalmen besondere Berücksichtigung verlangt, in dieser Beschwörungsserie nur einmal und in völlig belangloser Weise vorkommt (III, 171). Aber auch andere Bezeichnungen des Sündenbegriffs, arnu und annunu, enitu (VII, 135 f.) führen nicht über die Anschauung hinaus, die schon II, 133 in dem Verbum tenana nur das

[1]) Vgl. Zimmern in K A T³ S. 640.

„Sichwiderſetzen" enthalten ſein läßt. Dieſer Faſſung des Wortes als einer Relation ohne eigenen Inhalt entſpricht auch der Begriff, den Maqlu vom Böſen hat, er bezeichnet ſo alles, was gegen das Wohl des Subjektes gerichtet iſt.[1])

So liegt dieſe Beſchwörung von den Bußpſalmen innerlich weit ab; ihrerſeits iſt ſie aber ein Muſter einer Beſchwörung, wenn wir auf den Inhalt ſehen. „Das Weſen der Magie iſt die willkürliche, d. h. nicht ethiſch vermittelte Unterordnung göttlicher Kräfte unter menſchliche Zwecke" (Orelli a. a. O. S. 195) Maqlu, auf deſſen „Beliebtheit" Tallqviſt (S. 13) ſchließt, bekennt ſich zu dieſem Grundſatz. Ethiſches Gedankengut hat in der echten Beſchwörung keine Stelle; wo es ſich findet, hebt es ſich aus dem Rahmen der Beſchwörung als etwas mehr oder weniger Fremdartiges heraus; hieraus entſpringt aber das Recht, die Selbſtändigkeit der Bußpſalmen gegenüber den Beſchwörungen zu behaupten, und dieſe Selbſtändigkeit auch dann anzuerkennen, wenn die Bußpſalmen auf Beſchwörungstafeln an uns gekommen ſind. Bußpſalmen und Beſchwörungen wuchſen auf einem Boden; aber die Bußpſalmen ſind keine Beſchwörungen.[2]) Wären ſie

[1]) I, 18 ſteht limniti parallel la banati: nicht hell, heiter, ſchön. Zl. 95 limni neben abi (אֹרֵב). Am häufigſten iſt die Rede von dem „böſen Wort" der Hexe: III, 90 ša bašu (amat, konj. Tallqviſt) limuttia ina libbaša: „in deren Herzen das Wort meiner Unbill wohnt" ſcheint immerhin die Frage nach dem Böſen gründlich zu nehmen, ſtünde nicht Zl. 93: „auf deren Lippen meine Vergiftung ſprießt." amat limuttia demnach — das Wort, durch welches ſie mir Unbill zufügt; daß der Sitz dieſes Wortes im Herzen geſucht wird, malt nur die Vergrößerung der Gefahr, die dadurch entſteht, daß der feindliche Zauber an einer ſo unzugänglichen, verborgenen Stelle lauert, wie es das Innere einer Perſönlichkeit iſt; vgl. V, 120 „was euer Herz Böſes ausgeſonnen" und VII, 131 „böſe Kniffe (anderer) Menſchen."

[2]) Dies ſoll hier ſchon ausgeſprochen werden, da wir durch die vergleichende Heranziehung der Beſchwörungen es würdigen können, mit wie viel Recht die Babylonier ſelber einige ihrer Bußpſalmen šiptu, Beſchwörung, überſchreiben. Mit dieſer Firma haben ſie eben ſtrupellos ihre eigenen Bußpſalmen degradiert, wenn ſie nicht nur auf den Gebrauch zu beziehen iſt. Dann würde ſie bedeuten: „Als Beſchwörung kann Folgendes verwendet werden."

das, so dürfte man über sie nicht eigens, unter Außerachtlassung der gleichartigen Erscheinungen, referieren. Wohl aber berühren sie sich in ihrem Stoff und Ausdruck mit den Beschwörungen. Diese sind daher zur Erklärung der Bußpsalmen heranzuziehen.

---

5. Die Lage des Beters in den Bußpsalmen.

Ausführlich werden die Bußpsalmen, wenn sie den Gott betrachten, an den sie sich richten. Die zahlreichen, meist verherrlichenden Kennzeichen und Eigenschaften, die sie von ihm aussagen, sind aber augenscheinlich nicht mit Rücksicht auf den jedesmaligen Inhalt und Zweck eines Gebetes gewählt, es sind vielmehr wohl ständige und ausschmückende Beiwörter, bezw. Gedanken, die in Hymnen, Gebeten, Epen, Beschwörungen wiederkehren; ihre Verwendung erinnert an die ähnliche Erscheinung im Homer. Ein gewisses Gefühl für dichterischen Wohlklang und ein konservativer Sinn für das in der Religion Herkömmliche mag darauf gedrungen haben, sie immer wieder zu hören, oder doch Bekanntes in neuer Form vorzuführen. Immerhin ist damit in den Psalm ein sehr wirksamer Gegensatz eingeführt gegenüber dem andern Gegenstande, der auch so ausführlich behandelt wird, der Darstellung der Lage, in der sich der Beter befindet. So gewaltig, so herrlich die Gottheit, so übel steht es mit dem Beter.[1]) Hier kann zusammengenommen werden 1. die Verfassung, welche den Anlaß zu dem Gebete bildet, in welcher sich

[1]) In den Beschwörungen steht die Verherrlichung der Götter im Gegensatz zu den ebenfalls geschilderten bösen Mächten. Von diesen wird das Gegenteil ausgesagt, wie von jenen; man kann manchmal die Aussagen durch Verwandlung der Bejahung in Verneinung und umgekehrt auf die Gegenpartei übertragen; z. B. Maqlu III, 40—54. Möglicherweise hat der babylonische Beter aus den preisvollen Anreden der Götter in den Bußpsalmen auch diesen zweiten Gegensatz herausgehört.

der Beter befindet und schildert, und 2. verschiedene Einzelheiten, welche der Beter für den Augenblick des Gebetes an sich feststellt und hervorhebt. Beides können wir in einigen Fällen statt von ihm von dem Priester hören.

Dagegen soll wenigstens versucht werden, hievon begrifflich — innerhalb des Wortlautes der Texte ist es nicht möglich — zu scheiden, wie der Beter sein Verhältnis zu dem Gotte darstellt. Diesem Gegenstand soll dann ein besonderer Abschnitt gewidmet werden, welcher die grundlegende Selbstdarstellung des Beters ins Auge zu fassen hätte. Zunächst wäre an diesem Selbst das Zeitweilige und Diesseitige zu betrachten; es ist bei alledem nicht Nebensache, sondern das — für den Augenblick — Vorherrschende, und tritt daher in dem Bußpsalm in den Vordergrund.

„Krankheit, ungute, führte ein Dämon in meinen Leib" (Scheil 6). Wäre es an sich auch möglich, den Leib als eine Umschreibung der Selbstbezeichnung zu verstehen, und könnte mursu Krankheit auch einmal bildlich gebraucht sein, so ist dies doch von vornherein äußerst unwahrscheinlich, wenn zwei uneigentlich verwendbare Ausdrücke in einer Behauptung zusammentreffen, wie hier. Demnach wird auch irše anhute, Bettstelle des Seufzerzustandes (oder: des Verfalls?), Zl. 8 das wirkliche Krankenlager sein, und Zl. 7 sumqu die Hungersnot als ein leiblicher Zustand gemeint sein. Nichts anderes dürften die allgemein gehaltenen Ausdrücke bezeichnen wie li'bu Drangsal, šakum welches vielleicht Anforderung bedeutet, die „Seufzerwasser" Zl. 12 wird ein körperlicher Schmerz in die Augen getrieben haben, und das Gefühl des Bedrücktseins, welches in šutlupu (Delitzsch, Handw. דלב) jedenfalls liegt, hat einen sehr spürbaren Grund (Zl. 4). Denn so verhält es sich nun in allen Psalmen. Eine Reihe von Ausdrücken, die zur Selbstdarstellung dienen, sind allgemein gehalten, geben nur die subjektiven Eindrücke wieder, und lassen deren objektiven Grund unbestimmt.

Andere dagegen können konkret gefaßt werden, ja sie können wohl nicht anders befriedigend verstanden werden.

Zimmern VIII, 6—8: „Krankheit, Seuche, Ungemach, Drangsal rieben ihn auf, Geifer (oder Gift?) Schmerz" ꝛc. Die erste, dritte und die beiden letzten kehren in derselben Ordnung wieder Maqlu VII, 125 f.: murṣu dilibtu . . . imtu tanihu, dazwischen: Brand, Schmerz, Klage, Schwäche. In Maqlu wird niemand diese Leiden anders als wörtlich, also körperlich, oder durch körperliche verursacht verstehen. Zimmern 8, 35 kommt nun „didrašu" hinzu, jedenfalls etwas Übelriechendes; Zimmern übersetzt: „seine Gallensucht."

Dieselben Worte murṣu, dilibtu kehren wieder bei Brünnow, Rückf. 15 f. 21. 24. Hier (Vorderf. Zl. 12) so wenig wie im vorigen Lied (Zl. 12) sind die Tränen vergessen, und deutlicher noch drückt sich Jensen Zl. 17 aus, indem neben „Übel meines Leibes" auch „Übel meines Fleisches" gesagt wird. Zimmern 4, 53 steht: „hat mich in Schmerz gebracht (auch wieder mit √מרץ). Ebda. 3, 17 lesen wir zwar nur von maruštu Leid, Unheil, allein wenn schon Zl. 9 die Hand des Beters „in Schlaffheit erschöpft" war, so ist auch dies am natürlichsten für die Folge einer Krankheit zu halten, und nicht für die Folge eines körperlich gewordenen Gebetsringens. 7, 55 wird vor Schmerz geschrien, 57 böser Schmerz, 63 Klage in Weh (√מרץ kundgegeben. Geweint wird 7, 57; 3, 5; 4, 61; 2, 20—22; 1 u. f. Hiezu müssen wir nun nehmen, daß um „Leben" gebeten wird. In den bisher genannten Gebeten, welche mehr oder weniger ausführlich auf Krankheiten Bezug nahmen, ist der Sinn der Bitte um Leben ohnehin klar; dieselbe Bitte findet sich aber, als allgemeine Hoffnung auch Zimmern 1 ausgesprochen: „wen du anschaust, der lebt," und ebda. 9, 43 wird zu Marduk gerufen, „der dem Tod Einhalt tut." Es handelte sich für den Beter also immer um eine Gefährdung seines leiblichen Lebens; diese erlebt er am häufigsten durch Krankheit. Wenn dieselbe

nicht so schlimm ist, nimmt sie ihm doch Freude und Genuß des Lebens, und die Todesangst schleicht heran. Nebukadnezar wünscht sich[1]) einmal: „Langes Leben, große Stärke", dann Gesundheit und Freude. Hier wünscht die Bitte also ein irdisches Leben, wie es voller von Genuß nicht gedacht werden kann, und dieses dann recht lange.

Eine andere Lebensgefährdung scheint den 5. Psalm bei Zimmern veranlaßt zu haben. Der gewaltige Gegner, der das Land aufreibt, die Stadt Erech verschmachten läßt, der den Beter niedertritt wie ein Rohr, der ihn wie ein (geschnittenes?, verdorrtes?) Feld trauern (Ps. 143, 6) läßt, ist ein Werkzeug der Göttin von Erech; durch ihn hat sie die Stadt in Schmerzen gebracht, er hat Feuer in ihren Landen angelegt, und Rauch steigt auf (5, 45—55) der in so kräftigen Farben geschilderte Jammer ist ein öffentlicher Notstand. Aber sogar im Tempel wird Blut wie Wasser vergossen (naqu Zl. 49). Es ist doch nicht gewiß, ob hier auf ein Gemetzel an heiliger Zufluchtstätte gedacht werden soll. Dann wäre ja Krieg als die Ursache der schweren Not erkannt. Aber rhetorisch ist die Wirkung dieser Stelle kräftiger noch, wenn man naqu bei seiner rituellen Bedeutung beläßt:[2]) Während sonst das wohlfeil zu beschaffende Wasser hiezu verwendet wird, fließt nun in derselben Reichlichkeit Blut im Tempel der Göttin. Die Opfer werden so reichlich dargebracht, als gelte es nur die Gewinnung von möglichst viel Blut, wie wenn man es zu Libationen ausschütten wollte; noch aber haben die unerhörten Hekatomben nichts gefruchtet.

So ist zweifelhaft, ob in dem Tempel Bürger- oder Opferblut fließt. Dann ist aber die Ursache der Not mehrdeutig.

---

[1]) N.s Keilschrift-Texte, hrsg. Abel-Winckler, S. 33, Kol. 3, 54 f.

[2]) Delitzsch, Handwörterb.: „libieren." naq mê ist der, welcher zu Nutz und Ehren Verstorbener Wasser ausgießt. Man wird nicht spärlich verfahren haben. Auch ein Rituale zum Anfang eines Krieges (Zimmern, Ritualt. S. 172) gehörte vielleicht hieher.

Verschmachtung (Zl. 47), nebst 1 oder 2 Bildern, die von vielleicht verdorrten Pflanzen hergenommen sind, könnten auf eine große Dürre hinweisen, und am Ende wäre das Feuer die Hitze, der Rauch jener staubige Dunst, wie er über den Städten liegt. Oder es müßte an pestilenziarischen Gifthauch gedacht werden. Übrigens steht vielleicht vom Rauch gar nichts da.[1]) So stehen noch andere Nöte neben der Kriegsnot zur Wahl.

Endlich der 2. Psalm bei Zimmern ist allgemeiner gehalten. Zl. 18 klagt er: seit meiner Kindheit bin ich sehr an Unglück gebunden. Zl. 24 versichert er dann, daß sein Herz nicht fröhlich ist. Besteht nun darin sein Unglück, oder ist die Traurigkeit die Folge des Unglücks? Die zweite Möglichkeit hat die Reihenfolge beider Klagen für sich. Man würde sonst den Gedankengang in Umkehrung vorziehen, etwa: Ich bin melancholisch, und das habe ich schon seit meiner Jugend. Mit einiger Sicherheit kann also für alle, auch die hier nicht behandelten und noch auszugrabenden babylonischen Bußpsalmen das Gesetz aufgestellt werden: Den Ausgangspunkt bildet die eigene materielle Not des Beters.[2])

Hören wir nun den Dichter, mit was für Akkorden er dies immer gleiche Lied seiner Not variiert. Manchmal sind es bloße Interjektionen: ua u. a (Zimmern 1, Maqlu 7, 127), oder: auf

---

[1]) Zl. 51 kima tumri išpuk: Wie Weihrauch goß er's aus. tumri faßt aber Jensen K. B. VI, S. 170 Zl. 59 als Salz, was S. 447 näher als „Salpeterstein" gedeutet wird. Aber ist die Lesung tumri überhaupt sicher? Jastrow (S. 324) scheint an dimmu Säule zu denken, wozu er die Wolken- und Feuersäule Jahves vergleicht. Pinches hatte (Records of the past I, S. 85) „wie Hagel" vorgeschlagen. Endlich Gunkel (Genesis, S. 193) spricht direkt von einer Sitte, den Fluch an einer Stätte dadurch zu vollziehen, daß man sie mit Schwefel (oder Salz) bestreute.

[2]) v. Orelli S. 212 f.: „daß durchweg äußere Not, Unglück, besonders Krankheit zu solcher Buße trieb, schließt nicht aus, daß das Gewissen des Leidenden durch solche Heimsuchungen wirklich geweckt war." Echt ist jedenfalls der Schmerz; denn das Unglück ist da; also ist es ein Schmerz über das Unglück. Er darf aber nicht mit der Reue gleich gesetzt werden. Wie sich vielmehr beide zueinander verhalten, ist eine Hauptaufgabe für die religiöse Würdigung der Bußpsalmen.

das Bett der Schmerzen bin ich festgebunden (Scheil 8); daher das häufige Bild einer Kette, Fessel, Gebundenheit, Bande (Zimmern 8, 2 f., Anm. 26); vor dir knie ich (Jensen 13), ich bin gebrochen, von Grund aus aufgelöst (Brünnow, Rückf. 6 u. 8), meine Augen sind versiegelt, ich sehe nichts an (Zl. 13), das Herz ist bedrängt (Zimmern 3, 13; 7, 55) oder beklemmt; vor Tränen erhebt sich das Angesicht nicht (Zl. 5), Angesicht, Füße, Hände und Brust bezeugen den Schmerz (ebda.), Leid ward meine Speise (4, 46; 1, 10; 2, 20 f.), namentlich:

ich suchte Hilfe, keiner faßte mich bei der Hand,
ich weinte, an meine Seite kam man nicht,
ich rufe laut, niemand hört mich (vgl. 8, 14: wie ein (einsamer) Strandläufer),

(leidvoll) liege ich am Boden, blicke nicht auf (4, 59 bis Rückf. 4; 7, 65), ich bin niedergebeugt, zu nichte gemacht (6, 14), meine Augensterne sind mit Tränen gefüllt (Zl. 20); ich sitze im Seufzen (7, 53), er klagt wie Tauben, heftig, Tag und Nacht (7, 59; 1, 10); wie eine Wildkuh schreit er (7, 61); aus der Brust dringen Schreie wie von einer Pfeife (3, 11). Mit dem letzten Bild wird der schrille, schneidende Ton gemeint sein, und so haben wir hier überhaupt Zeugnisse einer sinn- und eindrucksvollen, würdigen Betrachtung der Außenwelt vor uns, welcher dichterischer Wert zukam. Daneben werden wir freilich von Maßlosigkeiten gestört, wie 8, 12: Tränen wie von einem Gewittersturm läßt er hervorquellen.[1]) Eine Stelle wie diese erinnert uns, wie der hebräische Psalm (durch seine sonstigen Vorzüge) in den Stand gesetzt ist, auch dadurch wirksamer zu werden, daß er einfache Wirklichkeit gibt: mit Seufzen überflute ich jede Nacht mein Bette, netze ich mit meinen Tränen mein Lager. ψ 6, 7.

[1]) Diese Hyperbel kommt öfters vor, s. Delitzsch, Handwörterb. S. 259. In den Sagen und auf den bildlichen Darstellungen dieses Volkes begegnen ja Ungeheuerlichkeiten auch auf Schritt und Tritt.

Die Einzelheiten, die der Beter außerdem von sich aussagt oder aussagen läßt, begreifen sich sämtlich als Umschreibungen der Tatsache, daß der Beter zum Bitten kommt. Folgendermaßen führt sich der Bittende ein:

ich rufe dich her (Zimmern 1), auch mit dem Zusatz: voll Seufzens; vgl. Maqlu 1, 58;

ein Gebet will ich sprechen (2, 16; 6, 24);

zu deiner Macht laß mich beten (Brünnow 18b);

eine Klage stellt er zu dir an (Zimmern 3, 8. 10);

ich klage schmerzlich, schmerzvoll ist mein Gemüt (2, Rückſ. 2);

Rufe richte ich bedrängt an dich (3, 13), vgl. das schon angeführte Weinen; auch 8, 10 f.: er zittert vor dir;

er betet zu deiner Herrschaft (Brünnow, Rückſ. 17);

er spricht zu dir unter Seufzen (Zimmern 8, 26), vgl. King 4, 16;

zu meinem barmherzigen Gott wende ich mich (4 Rückſ. 6; 7, 61), vgl. King 2, 3; 1, 41; 4, 29;

ich umschlinge dich (?; 4 Rückſ. 8; 3 Rückſ. 2);

ich knie vor dir (Jensen 13), King 1, 21 ich stelle mich hin.

ich beuge mich vor dir (Zimmern 5, 59), vgl. King 1, 21.

ich küsse die Füße meiner Göttin (4 Rückſ. 8);

ich ergreife den Stab[1]) deiner Gottheit (Brünnow, Rückſ. 17).

Das Letzte ist nicht ganz klar. Auch Maqlu 3, 96 werden Füße und Seite des Zauberers „ergriffen", aber jedenfalls um ihre gefährliche Bewegung zu verhüten. Tallqvist übersetzt geradezu: ich banne [und šarṭaki aḫuzu könnte šertaki aḫuzu gelesen werden (King 8, 6) mit der Bedeutung: ich wollte deine Strafe bändigen]. Zu unserer Stelle aber gehört King 18, 9 „ich ergreife wie ein . . . dein Rohr oder Stab"; dieser kann nicht

[1]) Das ist offenbar der Stab, den Hammurabi auf dem Relief seiner Gesetzgebung in der Hand des Sonnengottes sieht. Welche spezifische Verwandtschaft durch dies Herrscherzeichen zwischen Samaš und dem Gotte der Sinaigesetzgebung angedeutet sein soll, ist unerfindlich.

wohl als ein Panier gedacht werden, das der Beter hochhalten will. Denn dergleichen Versprechen stehen sonst mit Grund am Schluß eines Gebetes, auch King 18 hat ein solches Versprechen in Zeile 17. Vor und nach Zeile 9 wird ausgesprochen: du schonst, und: ich opferte; so ist also das Ergreifen des Stabes aus der Erinnerung hervorgeholt als eine Handlung, mit der der Beter erklärt hat, daß er — man wird nicht zu viel sagen — sein Wohlergehen dem Gotte anvertraut hat, dessen Symbol der Stab war. Ist der Sinn einer symbolischen Handlung bekannt, so kann sie auch ausgesprochen werden, ohne ausgeführt zu werden, vgl.: Lasset uns Herzen und Hände erheben, eine geistliche, unsichtbare Tätigkeit. So möchte irgendwie der Redensart vom Stabe der Gottheit eine Zeremonie zu Grunde gelegen sein, möglicherweise in unserem Bußpsalm aber nicht mehr. In historischen Texten kommt das Ergreifen gewisser Glieder, Füße und Hände häufig vor. Auch gab es in Babel eine Zeremonie „die Ergreifung der Hände Bels", nach Winckler (Untersuchungen zur altor. Gesch. S. 10) die Königsproklamation, zu der die Statue des Gottes gebraucht wurde.[1]) Nach alle dem werden wir wenigstens soviel sagen dürfen, daß das Ergreifen des Stabes eine Anrufung Gottes bedeutete mit oder ohne wirkliche Ausführung, und deshalb an dieser Stelle zu erwähnen war. Zimmern 9, 53: ich ergreife dein Rettungsseil, bietet wohl ein aus dem täglichen Leben genommenes Bild, welches von der Technik (Hoch- und Kanalbauten) her geläufig war.

---

[1]) Der Ergreifende wurde adoptiert (Peiser in Zeitschr. f. Assyriol. 1889, S. 369 ff.)

6. Die Selbstanklage.

Bei Zimmern 1; 3; 5; 6; Jensens Gilgamospsalm fehlt uns die eigentliche Selbstanklage. Angesichts dieser Tatsache mag es Bedenken erregen, wenn früher (S. 31 f.) die Selbstanklage geradezu als ein Kennzeichen des Bußpsalms behandelt wurde. Auf empirischem Wege kann man sie jedenfalls nicht zu einer Regel erheben. Es wird hier weniger beabsichtigt, auf den unvollständigen Stand hinzuweisen, in welchem diese Bruchstücke uns erhalten sind; in deren Lücken könnte man alles Mögliche verweisen, das man für einen notwendigen Bestandteil erklärt hat. Allein Selbstanklage in irgend welcher Form gehört zum Wesen des Bußpsalms; auch wenn sie nur in dem Wunsche auftritt, die Sünden loszuwerden, wie in Zimmern 9, so liegt in diesem Wunsche doch eingeschlossen: Ich habe gesündigt. In diesem weitern Sinne darf die Selbstanklage von jedem Bußpsalm erwartet werden, und ein Gebet, das in seinem ganzen Wortlaut den Begriff der Sünde nicht irgendwie enthält, ist eben kein Bußpsalm. Betrachten wir nun aber, wie eng durch ihren Inhalt, ihre Haltung, ihre Ausdrücke die verzeichneten Bruchstücke mit den anderen Bußpsalmen verbunden sind, so schien es ungerechtfertigt, sie aus dieser Gruppe auszuweisen, bloß weil ihr Inhalt uns nicht mehr ganz zur Hand ist. Eine Ausnahme bildet vielleicht Zimmern 6; hier ist die Erhaltung derartig, daß nicht nur festgestellt werden kann, er enthält keine Anspielung auf Verfehlungen des Beters, sondern es wäre auch — wenn er den andern Bußpsalmen ähnlich gebaut ist — nicht recht wahrscheinlich zu machen, wo sie gestanden haben könnte. Es käme darauf an, wie der Übergang von der Vorderseite auf die Rückseite auf dem Original beschaffen ist. Im übrigen dient dieser 6. Psalm hier nicht als Grundlage, sondern nur als Erläuterung zu den aus den anderen Psalmen gewonnenen Feststellungen.

„Meine Sünden sind viele (Zimmern 2, Rückſ. 4; King 7, 47)." Zimmern 4, 40 ſetzt neben dieſe Anklage das gleichlaufende: Groß ſind meine Miſſetaten: annua ma'da, raba hiṭatua. 8, 10 er verübte Miſſetaten. 9, 45 durchbrochen mögen meine Sünden werden, vergeſſen meine Miſſetaten (das 1. Glied des Parallelismus auch King 7, 48 Zimmern 8, 32).[1]) Brünnow Rückſ. 4 iſt von arnu die Rede, aber der Zuſammenhang unklar. Scheil 10: Sünde verübte ich, Sünde machte ich viel.[2]) Worin nun die Sünde beſteht, darüber erfahren wir nirgends etwas; und es iſt auch den Bußpſalmen nicht zu verübeln, wenn ſie einen Schleier ausbreiten; die hebräiſchen Bußpſalmen machen es nicht anders. Wir wollen auch dem praktiſchen Grund Raum geben: Je mehr die Einzelheiten abgeſtreift ſind, deſto weiterer Verbreitung iſt der Pſalm fähig.

Weniger aber darf man ſich an die beredte Weiſe der Hebräer erinnern, in welcher ſie ihr Gefühl der Sünde lebendig ausdrücken; wie man da den Eindruck bekommt, daß die ganze Perſönlichkeit durch die Schuld in Mitleidenſchaft gezogen wird. Solchen Eindruck bekommen wir bei dem Babylonier nicht. Was er an ſeiner Sünde hat, iſt in die wenigen oben mitgeteilten Worte gekleidet. Er verfügte auch über eindringliche Laute der Klage.

---

[1]) Aber auch Šurpu 4, (51) 72. King 11, 19; 5, 5. Hier haben wir alſo eine Angleichung der Beſchwörungen an die Bußpſalmen, welche in den Beſchwörungen vor- und nachher nicht motiviert iſt; „Sünde" ſteht hier mit „Krankheit", „Übel", „Feſſel" parallel und kann kaum mehr wie Mißgriff, Verſehen bedeuten, um deren üble Folgen es der Beſchwörung eigentlich zu tun iſt. Zimmern 1 hat: wer annu hat, ꝛc. Dies ſcheint dieſelbe Vorſtellung vorauszuſetzen.

[2]) Zimmern 8, 18: ma'duma annua, aḫṭaṭi kalama, wird überſetzt: viel ſind meine Sünden, die ich geſündigt alleſamt. Die relative Faſſung des zweiten Gliedes ruht auf dem auslautenden i des Verbums. Dies wird jedoch nur ein „überſchüſſiger Endvokal" ſein (Delitzſch, aſſyr. Grammatik, 1889 § 92, S. 253 f.) der poetiſch oder ſonſt euphoniſch gedacht iſt. Wir erhalten dann 2 parallele Glieder, wie auch das enklitiſche ma hüben und drüben nahelegt, und das 2. Glied ſteigert wirkſam das 1: Viel ſind meine Sünden, ich ſündigte allſeitig (hiezu vgl. Scheil 10).

Aber dieſelben galten ſeiner äußeren Not. Denn einmal werden dieſelben im Zuſammenhang mit dieſer angeſtimmt, noch ehe ein Wort von Selbſtanklage gefallen war (Zimmern 1; 5); dann finden die Klagen in den Beſchwörungen viele Seitenſtücke, welche überhaupt nur mit äußeren Nöten zu tun haben. Wie ſtark, wie tief war nun das babyloniſche Sündenbewußtſein, das in dieſen Pſalmen zu Worte kommt? Es ſcheint nahezu undurchſichtig, und doch wäre dies die Hauptfrage, wenn wir unſer Urteil über ihren Wert bilden wollen. Wenn hebr. Pſ. 51, 5 ſagt: ich kenne meine Vergehungen wohl, und meine Sünde iſt mir allezeit gegenwärtig, ſo ſetzt der Babylonier ſchnurſtracks entgegen: die Sünde, welche ich beging, kenne ich nicht (Zimmern 4, 20. 43).

Hiezu ſtellen wir noch: was ſann, plante meines Herren Knecht? 8, 16. Das Tabu, von dem ich gegeſſen, kenne ich nicht 4, 46. Wodurch habe ich dich herabgeſetzt (Brünnow 41)? Mein Tun laß' mich erkennen (Zimmern 2 Rückſ. 6)! Demnach iſt die Verneinung des Babyloniers ernſt gemeint. Wiſſen will er, womit er die Gottheit erzürnt hat. Unwiſſentlich alſo hat er es getan. Es ſcheint aber mehr ausgeſprochen, als daß er die Sünde damals, als er ſie beging, nicht kannte. Denn Maqlu 1, 87 heißt es von den Zauberern, bezw. deren Bildern: ich kenne ſie nicht. Dabei ſtehen aber die nach geregelten Anweiſungen geformten Bilder vor dem Sprecher. Alſo ſagt er ſich nur von ihnen los: Ich will nichts mit ihnen zu ſchaffen haben; erkläre, daß ich keine Beziehungen mit ihnen zu haben wünſche. Das Richtige wird ſein, eine derartige Losſagung auch in dem Satz zu erblicken: Ich kenne meine Sünde nicht. Man wird nicht ſagen dürfen, daß dieſe kurze Formel dadurch doppelſinnig wird, nämlich entweder: ich weiß jetzt, was ich fehlte, doch war es ein Verſehen und geſchah unabſichtlich, oder: ich kann mich nicht entſinnen, wodurch ich dich gereizt habe, oder endlich: ich weiß noch recht gut, wie ich dich beleidigt habe, aber es iſt mir leid. Mit

einem solchen scharfen Messer dürfen wir das kleine Confiteor nicht sezieren. Es kann alle drei Möglichkeiten in sich vereinigen: Was ich auch gesündigt haben mag, das liegt doch jetzt hinter mir, ist fertig und vorüber.

Nehmen wir nun dies mit Zimmern 8, 18b[1]) zusammen, so taucht die Frage auf, ob die Sündenerkenntnis nicht sehr umfassend ist: „Ich sündigte allseitig." „Verirrungen — wer wird sich [aller] bewußt? Von [den] verborgenen sprich mich los!"[2]) Allein nicht dieses Wort, sondern Šurpu Tafel 2, die früher (S. 24 f.) geschildert wurde, ist der gewiesene Ort, von welchem aus der Babylonier zu verstehen ist. Diese peinlich aufgezählte Menge von Einzelverfehlungen, diese Vermengung sittlicher und ritueller Fehler müssen wir im Auge haben; so werden wir nicht nur verstehen, daß es ihm hoffnungslos ist, seinen Fehler zu entdecken, wenn ihm nicht die Gottheit Aufklärung schafft, oder er sich mehr zufällig daran erinnert, was er dann wohl auch als göttliche Erleuchtung angesehen hat; wir werden sogar sagen dürfen, daß er sich gar nicht sonderlich um Sündenerkenntnis bemüht hat: Geschehenes läßt sich nicht ungeschehen machen. Damit ist sein Interesse an der Sache erschöpft. Ihn kümmern die üblen Folgen. Diese sind gegenwärtig, die Übertretungen vergangen; diese nur zu sehr bekannt, jene unbekannt.

Wir haben damit eine 2. Regel der Bußpsalmen festgestellt: Äußere Not erklären die Bußpsalmen als Folge eigener Vergehung des Beters. Sie ist eine Straffolge, eine Wirkung des göttlichen Zornes. Nun wird freilich ein gewisses Verhältnis zwischen Unrecht und Strafe stattfinden, und wie es immer von Wert ist, zu wissen, wo die Wurzel des Übels steckt, welches uns belastet, so bittet auch der Babylonier: Laß mich mein Tun erkennen. Zum mindesten wird er sich es für künftig merken und

---

[1]) Siehe Seite 44, Anm. 1.

[2]) Hebr. Psalm 19, 13 nach Kautzsch.

sich hüten. So wird uns die Antitheſe Zimmern 7, Rückſ. 41 f. deutlich: „Mein Tun will ich dir ſagen, mein unſagbares Tun; meine Angelegenheiten will ich melden, meine unmeldbaren Angelegenheiten," alſo = „ich muß ja wohl gefehlt haben, aber in welcher Beziehung" (anders hebr. Pſ. 38, 19)?

Er will ſich davon losſagen, alſo muß er es ſagen; kann er ſich losſagen, wenn er es nicht ſagen kann? Es ſcheint nicht möglich, und dieſe Erſchwerung drückt er durch die Antitheſe aus. Die Löſung findet er in einem allgemein gehaltenen ſummariſchem Geſtändnis. Dieſes iſt notwendig, als eine perſönliche, giltige Erklärung[1]) oder Entſchließung, nicht Bitte. Wenn das Sündenbekenntnis umfaſſend lautet, ſo iſt das eine notwendige Auskunft, aber kein Zeichen von gründlicher Erkenntnis.[2])

Gegenwärtig in dem Bewußtſein des Beters iſt ſeine äußere Not. Von ſeiner Schuld kann dies nicht gelten. Die Selbſt-

---

[1]) v. Orelli S. 212: „Die Selbſtdemütigung der Beichte, deren Wichtigkeit dabei betont wird, iſt ein Beweis dafür, daß man zur Erhörung nicht etwa bloß magiſche Formeln oder äußerliche Zeremonien nötig erachtete, ſondern eine reuvolle Geſinnung unerläßlich ſchien, und dieſe Reue iſt nach allem eine ſchmerzlich empfundene geweſen." Hiezu möge nur bemerkt werden, daß es nicht eine Beichte im bibliſchen Sinn war. Wenn der bibliſche Fromme beichtet, ſo bittet er um Vergebung der Schuld; der babyloniſche Fromme bittet auch, aber um Beſeitigung der eingetretenen Strafe. Die Beichte des bibliſchen Frommen bezweckt absolutio, die Beichte des Babyloniers iſt abrenuntiatio. Man darf vielleicht ſagen: Er abſolviert ſich ſelbſt. Von ſeinem Standpunkt aus kann er das auch ganz gut. Ihm kommt es auf ſachliche Güter an, zu denen ihm die gute perſönliche Beziehung zu der Gottheit Mittel iſt. Weil ſie ihm nicht Selbſtzweck iſt, wird er auf ihre Störung ſeinerſeits nicht aufmerkſam.

[2]) Orelli hebt hervor, daß „auf die Herzensſtellung des Reuigen wenig eingegangen wird" S. 213. Die öfters gewählte Ausdrucksweiſe „Schuld eſſen" ſucht jedenfalls die Schuld zu vermindern. Hier könnte die Sünde mit Gift verglichen ſein; dann iſt ſie nicht wiſſentlich begangen worden; oder die Sünde wird mit dem verbotenen Eſſen rituell „unreiner" Nahrungsmittel infolge Leichtſinns oder Notlage verglichen und dadurch in ein unbedenklicheres Licht gerückt. Vgl. das vulgäre: „ſich etwas einbrocken." Schwerlich kann dagegen der Ausdruck im Sinne des „Auskoſtens der Sündenfolgen" verſtanden werden, ſ. die Beiſpiele bei Del. Hwb. S. 53 b.

anklage ist nichts Unmittelbares, dessen das Herz voll ist; vielmehr gelangt der Beter zu ihr erst durch einen Rückschluß: Unglück ist Strafe für die Sünde. Ich bin unglücklich. Also habe ich gesündigt. So etwa dürfte nach unserer Kunstlehre des Denkens der Schritt umschrieben werden, welcher den Babylonier in die Sündenerkenntnis führt. Eine Brücke wurde somit versucht herzustellen, die natürlich in den Bußpsalmen nicht ausgeführt ist. Scheil 8—10, Zimmern 2, Rückſ. 2—4; 7, 65 bis Rückſ. 41 führt vielmehr ein unvermittelter Sprung aus der Klage in die Anklage. Eben dies fordert uns auf, den Übergang zu konstruieren, und eine Handhabe gibt uns hiezu wenigstens (Brünnow 41, Zimmern 8, 16) die Frage: Worin besteht meine Sünde. Dieselbe ist zwar an die Gottheit gerichtet, kann aber zugleich der Selbstbesinnung dienen.[1]) Der Glaubenssatz kann dann auch einmal der Schilderung der Wirklichkeit vorangestellt werden: Zimmern 4, 37 die Anklage, 53—Rückſ. 4 die Klage. Da die Sünde ihm nicht unmittelbar bewußt ist, kann es dieser

[1]) „Die zwei Tatsachen, welche sich dem Büßer mit übermächtiger Gewalt zeigten, waren der Zorn der Gottheit und die Notwendigkeit diesen Zorn zu versöhnen. Darüber hinaus gingen die Babylonier und Assyrer nicht. Aber diese Überlegung genügte auch, die Überzeugung in ihnen aufzurichten, daß ihre Unglücksfälle die Folge einer Beleidigung seien. Der Betroffene war ein Sünder, und die Zugabe zu dieser Behauptung lautete: Unglück kommt von Sünden. Durch die Übel allein, welche jemand mit sich schleppte, wurde es ihm klar, daß er gegen die Gottheit gesündigt hatte. . . Man wird sich bewußt, das Ziel verfehlt zu haben nur, wenn ein Übel — Unpäßlichkeit, Unglück, Überschwemmung, Dürre, Niederlage, Verwüstung, Stürme, Vermögensverluste, häusliche Zwietracht, schmerzlicher Todesfall — dem Individuum oder Volk die Notwendigkeit zu Gemüte führte, die Gunst der Gottheit zu sichern." Sehen wir davon ab, wie Jastrow in diesen Worten mit einer Versöhnung im Geiste der Beschwörungen rechnet, so finden wir auch bei ihm die Auffassung: Am äußeren Übel wird sich der Babylonier seiner Sündhaftigkeit bewußt, noch nicht seiner Sünde. Was ihn zu dieser führt, darf man ohne Zweifel als einen Rückschluß bezeichnen „der Sünder, seiner Schuld bewußt nur durch einen Rückschluß von der Tatsache seines Leidens unter einem Mißgeschick, konnte nur vermuten, nie ganz sicher sein, worin seine Beleidigung bestand, oder welche Gottheit er beleidigt hatte" (Jastrow), vgl. Jona 1, 8.

Psalm 4 auch vereinigen, beides, „anklagen und entschuldigen." Die allgemeine Sündhaftigkeit kann ebensosehr den Ernst verschärfen, als zur Decke dienen, unter der sich der Einzelne versteckt. Letzteres bezweckt die Berufung auf sie, wenn sie der Bitte vorangeht:

Die Menschheit ist rings umschlossen (?), nichts sieht sie ein.
Die Menschen, wie sie alle heißen, was verstünden sie?
Ob sie Böses, ob Gutes tun, nichts sehen sie ein.
O Herrin, deinen Knecht stürze nicht (Rückf. 30—36, und ganz ähnlich King 11, 8) (dagegen verschärft derselbe Gedanke den Ernst, hebr. Psalm 14, 1—3). Der Babylonier führt für sich an, daß sich jeder Mensch solcher Nachlässigkeit schuldig machen kann, wie er. Solche Entschuldigungen mögen im weltlichen Leben, zumal vor den Königen oft laut geworden sein. Nun werden sie aus dem Verhältnis zu dem Despoten auch einmal auf das Verhältnis zur Gottheit übertragen. Das geschieht gewiß mehr vergleichsweise; wenn das zweite Verhältnis dadurch schief wird, so sollen dem Babylonier hieraus keine Ungereimtheiten gefolgert werden. Denn jedes Gleichnis hinkt. Sonst könnte man fragen, wie ein Verhältnis mit einer Macht denkbar ist, die diesen Schuldigen schlägt, und jenen nicht.

Was nun die Bezeichnungen der Sünde anlangt, so ist in vielen historischen Texten חטא in figura etymologica für Nomen und Verbum gebraucht. Somit ist nach innerer Wahrscheinlichkeit, sowie nach der Parallele anni epušu (Zimmern 4, 20. 43, „die Sünde, die ich tat") hiṭṭu die sündige Tat, im Psalm diejenige, wegen deren üblen Folgen die Bitte eingereicht wird. Entscheidend für den Gehalt dieses Wortes wird also erst der Maßstab, nach welchem es als Prädikat für Ereignisse verwendet wird. Missetat kann böswillig oder versehentlich sein.

Was in ursächlichem Zusammenhang mit der beklagten Lage steht, heißt auch hablatu, die verderbliche Tat. Mit der Gottheit stehen beide in Zusammenhang. Nur weiß es der Beter von den

üblen Folgen, von der Sünde weiß er es nicht, worauf die Gottheit eigentlich reagiert hat.

Zu equ Sünde vermutet Delitzsch die Grundbedeutung „Versäumnis" (Handwörterb. S. 16a). sillatu (501b) scheint speziell die Zungensünde zu meinen, sofern man aus der mehrmaligen Verbindung mit קבא schließen darf.

Die häufigsten Bezeichnungen arnu und annu nebst Weiterbildungen sind im Gebrauche zu abgeschliffen, um über den damit verbundenen Sündenbegriff aufzuklären. Was übrigens bei annu nicht mehr klar durchgeführt werden kann, ist bei šertu deutlich: der doppelte Sinn, nach welchem es bald Sünde, bald Strafe bedeutet. Gerade diese Verbindung scheint der dem babylonischen Begriff adäquateste Ausdruck zu sein, mag man sich dieselbe nun figürlich denken, daß die Ursache für die Folge steht, oder ursprünglich, daß die Missetat als ein Verhängnis seitens einer gereizten Übermacht galt, wie mir wahrscheinlicher ist.[1]) Daß aber die erstere Möglichkeit auch wirklich vorkommt, wird an den Bitten klar, welche die Bußpsalmen erheben.

---

7. Die Bitte.

Es wurde schon einige Male darauf zurückgegriffen, daß das in den Bußpsalmen geschilderte Unglück als eine von den Göttern verhängte Strafe angesehen wird. Um diesen Glaubenssatz fest-

---

[1]) Delitzsch konstruiert den Zusammenhang (Handw. S. 102b): „Die Redensart, jemand seine Sünde auferlegen, d. h. ihn büßen lassen, bildet den Schlüssel zu diesem Bedeutungsübergang." Delitzsch behandelt also die Bedeutung „Strafe" als abgeleitet. Dürfen wir das heute schon behaupten? Uns genügt zunächst, daß šertu einen göttlichen und einen menschlichen Urheber haben kann; wir müssen es nun so umschreiben, daß es bald die eine, bald die andere Spitze bekommen kann. Die Vielseitigkeit des Begriffs konnte dann erst ihn zur Bildung der von Delitzsch zugezogenen Redensart recht geschickt erscheinen lassen.

zuſtellen, auf welchem das Recht der Bitte ruht, hören wir Zimmern 4, 49—57:

(49) Der Herr hat im Zorn ſeines Herzens mich angeblickt.
Gott im Grimm ſeines Herzens hat mich heimgeſucht.
Die Göttin hat mir gezürnt, mich in Schmerz gebracht (5, 53b).
Bekannter und unbekannter Gott hat mich bedrängt.
Bekannte und unbekannte Göttin hat mich in Leid gebracht.

Wird der Gott gebeten, „Vergeſſen zu verkünden“ (3, 15) ſo liegt — derſelbe Glaubensſatz — zu Grunde, daß er bis jetzt etwas nicht vergeſſen hat, ſondern ahndet. Hören wir noch 5, 53b: Herrin, du haſt mich umringt, mich in Schmerz gebracht; 6, 12 f. das Herz des Gottes wird nicht ruhig, „der mich niedergebeugt hat, mich zu nichte gemacht hat, vgl. King 11, 6; 8, 11: er zittert vor dem Gott. Weniger deutlich Jenſen 12: Schlimmes kam wider mich; und Scheil 6 ſogar: ungute Krankheit führte ein Dämon in meinen Leib. Der utukku iſt hier nach der Stelle, die er im Satze einnimmt, zweifellos nicht abgeſchwächt im Sinne irgend einer Krankheit, ſondern als wirklicher Dämon zu verſtehen, und ſo ſtehen wir vor der Tatſache, daß ein Pſalm, der ein wirkliches Sündenbekenntnis enthält, zu einer Vorſtellung abſchweift, die es eigentlich wieder überflüſſig macht. Vielleicht dachte er ſich den Dämon als Werkzeug des ſtrafenden Sterngottes, an den er ſich wendet. Vielleicht aber ertrug er in ſich zwei wenig zueinander paſſende Gedankenreihen ohne jede Vermittelung.[1]) Er hätte kein Sündenbekenntnis, be-

[1]) Wo die Verbreitung ſo maſſenhaft und die Redſeligkeit ſo groß iſt, wie bei den Klageliedern, die in den babyloniſchen Bußpſalmen, Beſchwörungen und ſonſtigen Gebeten angeſtimmt werden, ſind gar viele Worte ohne deutliche Begriffe mit erklungen. Ein Beiſpiel gibt King 50, 17—19:

weil böſe Hexerei,	ungute Krankheit
Bosheit (arnu)	Übertretung
Sünde in meinem Leibe	böſer Schattengeiſt, mit mir zuſammen gebunden u. ſ. f.

hiṭitu und arnu entbehren hier offenbar nicht nur jedes ethiſchen Bei-

zöge er nicht das Unglück auf die Sünden als Straffolge, und somit steht als eine weitere Regel der Bußpsalmen fest: Weil das gegenwärtige Übel eine Sündenstrafe der Gottheit ist, richtet sich die Bitte des Leidenden an die entsprechende Gottheit, sie möge ihn von dieser Not wieder befreien.

In der Bitte werden nun die Bußpsalmen wieder sehr beredt. Eine Übersicht, die Verwandtes zusammenordnet, wie es bei den Klagen geschah, mag dies zeigen:

Scheil 12 die Wasser meines Schmerzes mögen vor dich kommen.

Brünnow 13 auf meine Seufzerworte mögen sich deine Ohren richten (hebr. Ps. 130, 2).

Brünnow 14 meiner Krankheitsrede öffne sich dein Gemüt, vgl. King 2, 34 Beschwörungen sagen hiefür oft ganz kurz: höre.

Zimmern 1, 16 wende ihm dein Antlitz zu; 3, 19, 4 Rückſ. 24. 2 Rückſ. 8.

Zimmern 1 schau mich an, mit oder ohne keniš, verlässig: 4 Rückſ. 14; 8 Rückſ. 1; 9, 44. King 2, 32. 37; 6, 62; 8, 4 und oft.

Brünnow 15 sieh auf mich amrinni; vgl. hebr. Psalm 13, 4.

Zimmern 8, 32 ergreife seine Hand! Diese Bitte hat 4, Rückſ. 38 den ausmalenden Beisatz: in das Sumpfwasser geworfen.[1])

---

geschmacks, sie scheinen überhaupt vom persönlichen Willen ganz losgelöst, da man den Zauberer nicht als ihren Täter denken kann, was von aller Analogie verlassen wäre. Auch Sündenfolge können sie hier nicht bedeuten, da das Übel gar nicht als solche behandelt wird. Es liegt ein Einzelfall, und also sechs Bezeichnungen einer Erscheinung vor; hätten wir von böse ein Hauptwort, das auch so dehnbar wäre, wie dies Eigenschaftswort, so könnten wir diesen Gebrauch von arnu ꝛc. nachahmen. Es kann also vorkommen, daß wir Wörter der Bußpsalmen in zu tiefem Sinn nehmen und dadurch Schwierigkeiten und Unvereinbarkeiten schaffen, welche für den Babylonier wegfielen, da er mit denselben Worten einen sehr abgeschwächten Sinn verband. Wir werden darum in die Lage kommen können, scheinbar Unvereinbares nebeneinander bestehen zu lassen, ohne eine Vermittlung zu konstruieren.

[1]) mê rušumti liest man mit Schrader. Zimmern hatte eine andere Lesung vorgeschlagen, und ihr zufolge eine wogende Flut (vgl. hebr. Psalm 42, 2)

Zimmern 3, 13 sprich![1]) 1, Rückſ. 6.
Zimmern 8, 2 ff. „öffne ſeine Kette", und verwandte Bilder Zl. 33, 9, 46. Maqlu 6, 34. King 2, 39; 30 11.[2]) Scheil 2.

---

als Bild der Verzweiflung angenommen. In dieſem Falle ließ ſich das Bild alſo geiſtlich verſtehen und zur „Selbſtanklage" ziehen. Es ſchien nicht mehr zwiſchen Übel und Sünde eine Trennung durchführbar. Mit dem Bild vom Sumpf dagegen iſt zuſammen zu halten die Klage, keine reine Speiſe und reines Waſſer mehr genoſſen zu haben (Zl. 29. 31). Mithin iſt durch den Sumpf die Summe aller der Momente bezeichnet, welche das Mitleid der Götter erregen könnten. Der Beter ſieht durch ſie ſich ſo in die Enge getrieben, daß er keine irdiſche Hoffnung mehr hat; es ſind alſo Übel, die mit dem „Sumpf" abgebildet werden. Ohne den Beter in der Situation eines Jeremia zu denken, werden wir doch durch das Sumpfwaſſer einen Zuſtand bezeichnet finden, in den ſich der Beter verſetzt ſieht, worüber er auch das Beten gelernt hat, und in dieſem Sinne iſt es alſo gewiß ein äußerer, d. i. ein ihm widerfahrner Zuſtand, kein eignes Werk, das ihm hinterher leid geworden wäre, auch keine Gottverlaſſenheit und Verzweiflung. In die Seele mag der Notſtand immerhin hinein gereicht haben. Überſchätzt würde er nur, wenn er für geiſtlich im engern Sinne des Wortes gehalten würde. Es ſteht nicht weit davon ein Wort wie ašuštu (Zl. 57), welches die Depreſſion des Gemütes bezeichnet, und auch מרץ kann in dieſem Zuſammenhang, wie öfters ſonſt, eine pſychiſche Bedeutung annehmen, vgl. Zimmern 2 (S. 37 f.).

[1]) ahulapia kebé: „Wie lange ich? ſprich," wurde ſchon verſucht, zuſammenzuziehen: „ſprich zu dir ſelbſt: wie lange ſoll ich dieſen Menſchen noch plagen? Genug damit!" Die Ergänzung beider Worte wird dadurch umſtändlich. Der durch die Ergänzung hergeſtellte Gedanke iſt durchaus nebenſächlich. Denn auf Taten Gottes hofft der Beter. Bei dem Gott ſind Entſchluß und Tat eins. Alſo verdient der Entſchluß keine geſonderte, oder gar alleinige Betrachtung. Übrigens iſt der Wechſel der Perſon ſehr hart, in der Vorderhälfte der Zeile war der Beter die 1. Perſon; wie ſoll man erkennen, daß die zweite Hälfte mit derſelben jemand anders bezeichnet. Viel einfacher iſt demnach, zu umſchreiben: Solange du mir kein Zeichen gibſt, bin ich unglücklich. Darum brich dies unheilvolle Schweigen. Sprich! ſteht abſolut auch King 21, 65. Hat es ein Objekt bei ſich, ſo iſt es eine Gabe für den Beter: King 2, 3: Günſtiges. King 9, 22: Leben.

[2]) Dieſe Bitten haben bald Imperativform, bald Wunſchform (Partikel lu). Im letzteren Falle iſt der Befreier grammatiſch nicht beſtimmt: es möge die Kette gelöſt werden. Beide Formen der Bitte kommen in Beſchwörungen und Bußpſalmen nebeneinander vor. Hervorzuheben iſt King 5, 5 patur murṣia meine Krankheit; 12, 83 kiṣir limnia liptaṭṭir die Bindung (die Stärke?) meines Übels werde durchbrochen. Hier iſt der Gegenſtand der Bitte mit dürren Worten bezeichnet. Wenn ein Pſalm wie Zimmern 8 mit einer verwandten, aber bildlich gehaltenen Bitte beginnen kann, ſo lag es von vorn-

Zimmern 3, 19: nimm sein Seufzen an; 4, Rückſ. 14. 9, 41. 44. 1. King 1, 43; 2, 33; 6, 25; 8, 4 und oft.[1])[2])

Bisher haben wir Bitten vernommen, welche entweder vom Inhalt ganz absahen, oder denselben zweifelhaft ließen. Indes bleibt es nicht zweifelhaft, worum die Bußpsalmen bitten:

---

herein nahe, seine Bitte auf das Übel zu beziehen; hier also haben wir die Bestätigung: auch mamitu, Bann, wird auf das Übel zu beziehen sein.

[1]) leqe unnini (לקח) übersetzt King: nimm weg. Allein 33, 5 liqat ikribi u unnini kann er auch nicht anders übersetzen als: nimm mein Gebet und Seufzen an. Somit wird man mit Zimmern übersetzen müssen: nimm an. Die Verschiedenheit ist nicht ganz ohne Belang. Nimm weg, ist wohl einfacher, aber edler. Nimm an — könnte in dem Seufzer auch eine dingliche Leistung an die Gottheit sehen.

[2]) Anhangsweise sei auch der in Beschwörungen sehr häufige Parallelismus erwähnt dini din, purassai purus! Derselbe findet sich Jensen 12 ff., ein Anklang an die erste Hälfte auch Zimmern 6, 34: zu Großes begehrt, wer sich selbst dini idinu. דין und פרס, auch פרץ sind im Rechtsleben vielfach verwendet worden. Infolgedessen haben sie sich auch abgeschliffen und ist in ihnen der Begriff einer absoluten Norm nicht enthalten. Es ist ihnen nicht wesentlich, die Tätigkeit zu bezeichnen, welche Recht und Unrecht scheidet, und dem Rechte zum Siege verhilft, sondern sie sind ganz subjektiv geworden. Wer angerufen wird, diese Tätigkeit auszuüben, wird in den Beschwörungen einfach um Hilfe gebeten. Von Prüfung und Untersuchung ist nicht die Rede. Der Bittsteller weiß von nichts, was erst noch zu prüfen wäre; ihm steht sein Urteil als absolut giltiges fest. Also: gib den in meinem Interesse liegenden Bescheid. Dieser Umschreibung ist möglicherweise noch das Moment hinzuzufügen, daß der Bescheid lange und sehnlich erwartet würde. Dies Moment ist das einzige, was der richterlichen vorbereitenden Untersuchung an die Seite gestellt werden könnte, wie sie dem biblischen דין als Voraussetzung angehört. Manchmal scheint mit jenem zweigliedrigen Satze nichts anderes als ein Orakel erbeten zu werden. So wenig in den Beschwörungen der Gott aufgefordert wird, den Bittsteller zu richten, sondern dessen Feinde zu verurteilen, ebensowenig kann also an den ähnlich lautenden Stellen der Bußpsalmen ein Gericht Gottes nach dessen sittlichem Maßstabe angerufen sein, welchem sich der Beter unterwürfe. Ritualtafeln (Zimmern S. 87) kennen dina danu als Tätigkeit des baru-Priesters: einen rechtskräftig aufgenommenen Orakelspruch ergehen lassen. Das kann ursprünglich Gottes Tätigkeit bezeichnet haben, und von da auf den Priester übertragen worden sein. „Bei Mangel von Geschenk und Gabe" (S. 104 Zl. 114 f.) soll sich dieser Priester dem asar dini, der Bescheidstätte nicht nahen; tamit niristi ul itamusu Orakelwort sprechen sie ihm nicht. Das „läßt tief blicken" nicht nur, sondern es beweist auch, daß der Begriff einer absoluten Norm nicht in beiden Worten mitgedacht wird.

Brünnow 24: ſeine Plage nimm von ihm.

Zimmern 8, Rückſ. 7 ſchone das Leben, vgl. King 6, 93.

Zimmern 9, 53 rette mein Leben.[1])

Zimmern 3, Rückſ. 5 f.: ein Leben langer Tage möchte ich vor dir wandeln. King 18, 16 das Leben ſei lang.

Zimmern 8, 38 laß leben deinen Knecht.

Zimmern 8, 34 in den Strom ſeine Gallenſucht![2])

Brünnow 21 laß herausgehen meine Krankheit.

Jenſen 15 reiß' heraus die Krankheit meines Leibes, laß weichen Siechtum und Fieber von ihm (hebr. Pſ. 6, 5: reiß meine Seele heraus).

Zimmern 9, 54 im Lande der Wohlbehaltenheit laß mich bewahrt

---

[1]) King 9, 5 wird der Gott Erneuerer des Lebens genannt. Scheil zieht auch hinzu „der die Menſchheit belebt" (Zl. 2) indem er ſagt (a. a. O. S. 76) dieſer Gott belebt dadurch, daß er nicht tötet. Der bekannte Titel muballit mituti würde dann von „Toten" in etwas rhetoriſcher Übertreibung ſprechen: der die beinahe Toten belebt, an denen menſchliche ärztliche Kunſt ihr Spiel verloren gegeben hat (ſo geſchrieben im Juni 1902. Inzwiſchen iſt die vorgeſchlagene Erklärnng durch Delitzſch 2. Vortrag über Babel und Bibel und Zimmern K A T³ S. 639 zur allgemein angenommenen geworden. Stellen, wie noch Luk. 15, 24 ſprechen in der Tat für ſie. Allein ſo ſicher, wie man jetzt meint, ſcheint mir aus dem beigebrachten Belegmaterial die Entſcheidung nicht hervorzugehen, weshalb es vielleicht geſtattet iſt, noch eine Erklärung vorzulegen, nach welcher der Gott als Gönner pietätsvollen Sinnes daſtünde. Es könnte an vielgeliebte und ſchwer vermißte Tote gedacht werden, deren Platz durch einen andern ausgefüllt wurde, welchem ſich die dem Toten gewidmete Liebe zuwendete. Der Gott hätte alſo den Verluſt erſetzt, und ſo Tote wieder lebendig gemacht. In dieſer Form mochte ihm namentlich gedankt werden, wenn ein vielverſprechender Stammhalter ſtarb und ſpäter wieder ein Sohn geboren wurde. Denn der Titel iſt in männliche Perſonennamen einverleibt worden).

[2]) Keilinſchr. Bibl. IV, S. 320 leſen wir folgenden Geſetzesparagraphen: Wenn ein Gatte ſeinen Gatten feindlich behandelt und: „nicht biſt du mein Gatte" zu ihm ſpricht, ſo wirft man (wen oder was?) in den Fluß. Dieſes Benutzen des Waſſers zu einem Gottesurteil iſt jetzt aus der Geſetzgebung Hammurabis (bei Winckler Überſ. in d. alte Orient 1902, Heft 4 § 129 f. 142 f.) bekannt.

Vielleicht geſchah es nur in effigie, vgl. Maqlu 4, 37 f. Jedenfalls iſt der Wunſch alſo auf Abſchaffung der „Gallenſucht" gerichtet.

sein bei dir (vgl. zu sämtlichen Bitten: Gilgamos XI, 206 f., 216 f.).

Die Frage: wie lange?[1]) ist auch eine Bitte. Zimmern 1, Rückf. 6; 4, Rückf. 28 tritt ihr die Frage zur Seite: Wird dein feindliches Herz umkehren? Zl. 26 schloß sich an: Zorn deines Herzens (hebr. Ps. 13, 2). Zu diesem Subjekt könnte vielleicht ergänzt werden: wie lange wird der Zorn deines Herzens dauern? 5, 45: wie lange, o meine Herrin, (wird) der gewaltige Feind (dein Land aufreiben?) vgl. Ps. 13, 3b.

Zimmern 2, Rückf. 6: Linderung schaffe mir.

Unter dem Gesichtspunkt des obwaltenden Zornes lautet die Bitte:

Brünnow 19: die du zürnst, bemitleide mich (von רחם, daher oft das Prädikat riminu, und in den Beschwörungen Imperative vom gleichen Stamm) vgl. Zimmern 9, 40.

Zimmern 3, 21 deinem Knecht, dem du zürnst, wende dich zu.

„ 4, 36 stürze deinen Knecht nicht.

„ 3, 15 verkünde Vergessen, 9, 45.

„ 6, 30 Herz, wende dich! soll zu ihm gesagt werden.

„ 3, Rückf. 8; 6, 26 f., vgl. Zl. 24; 8, 31: dein Herz beruhige sich, vgl. King 12, 88.

Scheil 13: dein Mitleid sei mit mir.

„ 12: der Zorn seines Herzens kehre heim; Zimmern 4, 2.

„ 14: der Zorn seines Herzens beruhige sich.

Brünnow 19: dein Gemüt werde beschwichtigt; vgl. Zimmern 9, 41; 3, Rückf. 10; 1.

Zimmern 8, 34: Auf dein festes Geheiß laß von deinem Knechte weichen deinen Grimm (šertu). Dagegen bittet King 2, 38; 11, 19 um Befreiung von „meinem šertu," entsprechend der zweiseitigen Natur dieses Wortes (vgl. S. 49 f.).

---

[1]) Siehe S. 53, Anm. 1.

Zimmern 4, 26 er möge sich gnädig erweisen.[1])

Vereinzelt steht 9, 55—59, vgl. King 6, 116; 10, 37; Maqlu 7, 119 die Bitte um einen guten Traum.[2])

Ferner: „erleuchte mich" 8, 37; 9, 51, welches wohl auf eine intellektuelle Weisung zielt, welche zur Verwirklichung des Gebetswunsches helfen würde. Es könnte aber zum Folgenden (9, 52) gehören: ich sei kostbar wie ein Edelstein vor dir, vgl. King 12, 70. Dieser Wertgegenstand glänzt und lenkt dadurch das Interesse auf sich. Beides würde also auf eine Bitte um Teilnahme hinauslaufen.[3])

Zimmern 2, Rückf. 6: „mein Tun laß' mich erkennen," und 8, 40 (vgl. King 6, 80) „nimm an sein Geschenk," sind vorbereitende Bitten; das Geschenk soll günstig stimmen, damit der Hauptzweck des Gebetes erreicht wird; wer seine Sünde weiß, dem ist nun auch die schlimme Wurzel des Leidens bloßgelegt, und sein Wünschen hat ein bestimmtes Objekt gefunden, ist Zweck geworden. Beide Bitten gehen also in der eigentlichen Bitte erst

---

[1]) „damqu bezieht sich auf das erfreuliche äußere Aussehen, und wird dann auch von Handlungen und Taten sowie Zuständen gebraucht" (Jensen in Keilinschr. Bibl. Bd. VI, S. 412, wo er „schön" als Übersetzung vorschlägt). Wer das Wort gebraucht, fällt also ein Werturteil, ohne über die Handlungsweise eines andern zu urteilen, sondern um seinem persönlichen Interesse daran Ausdruck zu geben. Somit wird es in den Gebeten statt mit „gnädig" durch „günstig" oder gar „nützlich" wiederzugeben sein. Wir benutzen diese neue Übersetzung (Zimmern 9, 57): šuttu anaṭalu ana damiqti têrra den Traum, welchen ich schaue, in Gunst wandle ihn.

[2]) Zu dieser Stelle äußert sich Jensen in Keilinsch. Bibl. VI, S. 387, wo er zu einer Bedeutung des Zeitworts: weg-, abschaffen oder ähnlich kommt. „An und für sich würde eine Bedeutung wie „übersieh" sehr gut passen." Abschaffen kann man nur etwas, was gegenwärtig besteht. dann wäre also hiṭitu die sündhafte Verfassung des Menschen. Aber mit dieser Annahme käme diese Stelle zu einer großen und isolierten dogmatischen Bedeutung. Wahrscheinlicher wäre dann auch hier „Sündenfolge" zu übersetzen: vgl. S. 51. Anm. 1.

[3]) Craig kündigt die Veröffentlichung einer ganzen Reihe von Beschwörungstexten mit dem Titel: „Bels Erleuchtung" an Assyr. Bibl. XIII, 2. Vorwort; vgl. Psalm 43, 3.

auf und behaupten sich nicht selbständig neben ihr. Das Gleiche ist der Fall, wenn Fürsprache angerufen wird, für welchen Zweck ein ganzes eignes Gebet bestehen kann. Der eigentliche Stoff der Bitte wird in diesem Falle vor eine andere Instanz gebracht; ihm dient die Bitte um Fürsprache und bekommt ihren Inhalt von ihm.

Die bisher mitgeteilten Bitten legen sich selbst aus: der Zweck der Bußpsalmen ist die Befreiung von den zeitlichen Nöten, welche den Ausgangspunkt dieser Psalmen bilden.

„Daß er atme frei" (Zimmern 8, Rückf. 4), ist diesen Liedern aus der Seele gesprochen. Nun hatte aber die Selbstbetrachtung zur Selbstanklage geführt. Es erhebt sich daher die Frage: Ist die Befreiung erreicht, wenn die Notstände behoben sind? Muß nicht folgerichtig die Befreiung sich auch auf das erstrecken, welches als Wurzel der Notstände erkannt wurde? Ist eine Befreiung, welche diese Wurzel bestehen ließe, nicht oberflächlich und wirkungslos? Ins Herz, in die eigne Vergangenheit tat die Klage einen mächtigen Griff und deckte dort eine schmerzhafte Wunde auf; damit scheint der Bitte der Weg gezeigt. Auch sie muß tief graben.

Dieser Anforderung stellen sich folgende Sätze zur Verfügung:

Zimmern 9, 54 von meinem Bösen laß mich weichen.

Jensen 15 erwische alles Schlimme.

Brünnow 21 halte zurück (?) meine Sünden (hiṭiti).[1])

Zimmern 8, 32 durchbrich seine Sünde (amu) 9, 46.

„ 2, 8 vertilge meine Sünde; mein Schlimmes 9, 53.

„ 4, 40 Rückf. die Sünde, die ich sündigte, verwandle in Gunst.

Ebda. Zl. 42 der Wind entführe annu. 9, 48 f.: 7 Winde entführen mein Seufzen.

Zimmern 4, 44 wie ein Gewand reiß' mein Schlechtes entzwei; 9, 48: ich möchte u. s. w.

[1]) Vgl. Seite 56, Anm. 2.

Zimmern 8, 22 laß wehen deinen Hauch (King 18, 15; Maqlu 6, 31).

Zimmern 8, 19 dieſer Bann gehe hinaus in die Einöde (King 1, 48).

Zimmern 9, 46 dieſer Bann werde gebrochen.

Wie bei der Selbſtanklage iſt auch hier hervorzuheben, daß Bitten dieſes Stils nicht in allen Bußpſalmen vorkommen. Ihr Schweigen, wenn es abſichtlich wäre, könnte ſie höchſtens von dieſer Unterſuchung ausſchließen. Nun können wir ihnen aber nicht einmal tatſächlich nachweiſen, ob ſie keine Bitte gegen die Sünde haben.

Von dieſer Gruppe können die erſten beiden, ſowie Zimmern 4, 44; 9, 48 auch auf die Übel bezogen worden ſein; und das muß ſogar von Zimmern 8, 19; 9, 46 geſagt werden. 8, 19 folgt unmittelbar auf eine Selbſtanklage. So lag es nahe, den Bann im Innern zu ſuchen, als ſei das Sündenbewußtſein damit bezeichnet; und der Ausdruck legte überdies Erinnerungen an Lev. 21, 16 f. nahe.

mamitu, Bann, enthält jedenfalls die Vorſtellung einer Zwangslage, in die ſich der Beter verſetzt weiß; vgl. šaḫatu gewaltſam abreißen Zim. 4, 44; 9, 48. Was es im rituellen Sinne bedeutet, kann nebenher beſtehen, ohne daß man hier von dieſer Verwendung des Wortes auszugehen hätte. Hat ſich der Beter ſelbſt in die Zwangslage verſetzt, ſo bedeutet es Eid; hat Gott ihn in ſie verſetzt, ſo liegt doch wiederum am nächſten, an das Übel zu denken. Verſtünden wir die Sünde darunter, ſo wäre ſie doch als Gottes Verhängnis angeſchaut; denn er kann ſie ja wieder „in die Einöde ſchicken.“ Daran hätte nun der Büßer eine gute Entſchuldigung. Mit dem einen Wort würde er alſo die Selbſtanklage erheben, mit dem nächſten ſie zurücknehmen. Alſo wird es das Natürliche ſein, den Beter in der kauſalen Ordnung denken zu laſſen: 1. an ſeine Sünde; 2. an ſeinen Bann als Folge der Sünden. In den Beſchwörungen

kann der Bann ja ohne dies nicht mit der Sünde vertauscht werden.

Auch in der Bitte: meine Sünde verwandle in Gunst, wird die Sünde nur eben mit erwähnt, der Zweck der Bitte aber erstreckt sich auf die Sündenfolgen. Denn welche klare Vorstellung soll man sich von dem Satze machen, wenn man seine Teile in biblischem Sinne nimmt, und statt Gunst Gnade einsetzt,. wie die frühern Herausgeber übersetzten? Es mußte eine Art Geistesseingießung angenommen werden. תור mit ana der Richtung: wenden nach — wird häufig gebraucht. Keinesfalls bedeutet also der Satz: Wende meine Sünde, gnädig wie du bist. Aber: „Mache aus meiner Sünde Gunst" ist eben von der sündigen Tat selbst unvorstellbar. Durch die Machtwirkung des Gottes soll Gnade den Platz der Sünde einnehmen; von dem Argen soll nichts bleiben, es soll ganz und gar in Günstiges umgetauscht werden. Der Beter möchte sagen können: Was ich verdarb, hat Gott wohl gemacht. Über die Sorge um üble Folgen der Sünde hinaus zu Schuldgefühl Gott gegenüber führt nichts in diesem Worte der Bitte. Dem Beter liegt daran, dem in den üblen Folgen wirksamen Zorn des Gottes zu entrinnen.

Läßt sich der Gott darauf ein, diese Bitte zu gewähren, so ist er riminu (רחם). So kann er auch schon vor der Gewährung, und vordem die Bitte überhaupt vorgebracht ist, heißen, sei es nun, um die Hoffnung des Beters auszudrücken, oder in Erinnerung an frühere Ereignisse, aus denen auf sein Mitleid geschlossen wurde. Nämlich, wenn wir bedenken, daß auch das hebräische Wort für Mutterleib zu dieser Wurzel gehört, daß naramu Liebe und naramtu Liebling zu ihr gerechnet werden, dürfte Mitleid in den Fällen, wo nicht deutlich eine sittliche Auffassung des Begriffs hervortritt, die passende Übersetzung sein. Das natürliche Gefühl, welches einem jeden leidenden Lebewesen Anteilnahme erweckt, bezeichnet man zutreffend als Stimme des Blutes; denn es ist in dem Triebleben begründet. Wer dieser

Stimme des Blutes folgt, wer auf sie hört, der ist riminu, mitleidig, kann kein Geschöpf leiden sehen, weil er das Leiden nachfühlt. Eine auf physischer Grundlage ruhende Neigung ist in ihm oben aufgekommen. Auf dieselbe Stimme des Blutes ist aber die Neigung zu dem Liebling, wie andererseits die Mutterliebe gegründet. Sie gibt die natürliche Unterlage, welche sittlich durchdrungen werden soll. Dann wird die Neigung Liebe, das Mitleid Barmherzigkeit. Hier in den Bußpsalmen können wir uns an der Unterlage genügen lassen: „Kannst du es mit ansehen, daß ich soviel leiden muß?" scheint der Beter zu fragen. Denn einerseits sieht der Beter nirgends in seinen Sünden eine Schwierigkeit, welche dem Mitleid im Wege liegt. Das Mitleid hängt von einem geradezu willkürlichen Entschlusse Gottes ab; sobald er gefaßt ist, wird es sich auswirken. Erst wenn das Mitleid im Bewußtsein der eignen Unwürdigkeit und Sünde angefleht würde, diese Hindernisse zu überbrücken, weil der Beter dazu unvermögend ist, würde es zur Barmherzigkeit.

Andrerseits wird in den Psalmen allerlei aufgeboten, das Mitleid rege zu machen, die lebendige Klage, die Hervorhebung religiöser Verdienste, wovon später, die feierlichen Verherrlichungen; und Brünnow 17 steht geradezu das Prädikat, mit dem der Beter diese Stimme des Blutes für sich in Anspruch nimmt: narumki dein Liebling; Zl. 20 ša tarami den du liebst, ist vielleicht auch von dem Beter auf sich bezogen, und nun wird Rückf. 24 gebetet: gewähre ihm rimu.

Wenn dann das Arge „weggeweht" werden soll, wenn es „wie ein Gewand entzweigerissen", wenn es „von einem Vogel zum Himmel emporgetragen" werden soll, und dergleichen, so scheint es, als ob der Babylonier dies alles sich widerfahren ließe, ohne ein anderer zu werden. Er sagt allerdings auch: ich möchte es abreißen, wie ein Gewand, aber darin liegt doch auch

gar nichts von Sinnesänderung angedeutet.[1]) Wie das Gewand den Leib von außen umgibt, so haftet ihm auch das, was er los werden möchte, an, ohne ein Stück von ihm selbst zu sein.

Das Bedeutende an dieser zweiten Art der Bitte liegt also darin, daß die Sünde überhaupt erwähnt und die Not unter dem Gesichtspunkte der Sünde betrachtet wird. Stets wird die Sünde in enger Verbindung mit den Übeln geschaut. Gegenstand der Bitte wird sie genau so weit, als ihre Verbindung reicht; sie wird es um des Übels willen. Wäre das Übel nicht, so wäre von der Sünde keine Rede.[2]) Sie ist kein selbständiges Thema des Gebets neben oder ohne die Übel. Was es zu bedeuten hat, daß die Selbstbetrachtung und Bitte diese Ablösung des Sittlichen von den zeitlichen und äußerlichen Erscheinungen nicht vollzogen hat, muß im nächsten Abschnitt berücksichtigt werden.

Eine zutreffende Zusammenfassung der Bitte scheint in Zimmern 2, 16b gegeben: Was mir frommt, möge sie mir tun.[3]) „Frommt" ist mit טוב ausgedrückt. Diese ganze Wurzel

---

[1]) Der Hauch, um dessen Wehen der Gott gebeten wird, ist wohl das Zeichen seines Wohlwollens, vgl. Gen. 4. Im Schöpfungsepos Zl. 6 (bei Jensen S. 34) des Fragments K. 8522 heißt der Gott il šari ṭabi, bil taśmi: Gott des guten Windes, Herr der Erhörung. Ob aber immer, wenn von diesem Gnadenzeichen die Rede ist, gleichzeitig ein Brandopfer dargebracht wurde, wird sich nicht bestimmt sagen lassen. Ferne liegt es, die Babylonier deswegen herabzusetzen, weil sie „Zeichen und Wunder sehen" wollten. Aber innerlich und tief ist ihre Anschauung hier nicht.

[2]) In einer Nebeliturgie Asurbanipals liest Craig: deine Sünden, o Asurbanipal, sind wie die Wellen auf der Wasserfläche (Assyr. Bibl. XIII, 1 S. 5 f.). Das würde die große Zahl nicht eindringlicher machen, als in den Bußpsalmen: Ich sündigte allseitig. Das Gesamturteil könnte nur durch solche Texte geändert werden, die unter Absehung vom Übel oder in Beugung unter dieselben sich mit ethischen Verirrungen befassen.

[3]) Im Text des Vordersatzes ändert Zimmern ša elia ṭabu aus ša eliša ṭabu. Der ursprüngliche Text würde besagen: „Was ihr wohlgefällt, möge sie mir tun", würde also einen hohen sittlichen Gedanken der Demut und Selbstbescheidung, des Gottvertrauens enthalten. Solche Ergebung in Gott liegt in gewissem Grade auch in 8, 40: nimm mein Geschenk an, denn damit deckt sich der Psalm gegen die Meinung, Gottes Gnadenerweisungen seien käuflich. Ein unabhängiges Wollen und Urteilen ist hiemit von der

hat es laut Lexikon in der Verinnerlichung nicht weiter als zu: fröhlich, gütig gebracht. Jenes ist eine Stimmung, dieses eine Neigung und, von sittlicher Beschaffenheit ist beides weit entfernt. Nicht nach dem Heil im religiös-sittlichen Sinne wird hier gerungen, sondern auf Verbesserung der Lage, Vorteil wird gehofft.[1])

Dazu dient die Bitte: mein Tun laß mich erkennen.[2]) Sie bittet nicht um einen Spiegel, der dem Beter vorgehalten werden soll, damit er sich mit Grausen von sich abwendet, sich zu bessern, sondern sie fragt: Sage mir, womit ich solches Mißgeschick verdient habe. So stehen denn diese Psalmen vor uns, eine ehrwürdige Größe, ein Denkmal dessen, wie schon eine jahrtausendealte, dem Gebiete der Offenbarungsreligion entzogene

---

Gottheit gelehrt. Man darf ihr ja nicht alles anbieten, sondern nur Fehlloses. Der Beter nimmt ihre Anforderung ernst, und denkt die Gottheit soweit erhaben, daß er vielleicht nicht in der Lage ist, sie zu befriedigen. — Als Grund für die Textänderung sei der Zusammenhang hervorgehoben. Der Wunsch steht nämlich in einem Parallelismus. Dessen Vorderglied hieß: ein Gebet will ich sprechen. teslitu Gebet, mit einem Sätzchen umschrieben, würde besagen: Was ich flehe, möchte. Dementsprechend dann das 2. Glied: Was mir gut ist.

[1]) Mit קדש scheint es wie mit טוב zu stehen. In Zimmerns Ritualtafeln (Assyr. Bibl. XII, 2 S. 98) wird התקדש zu dem Anziehen eines reinen Kleides in Parallele gestellt und wird dadurch selbst mit dem Charakter einer leeren Äußerlichkeit infiziert.

[2]) Die auf die Sünde bezogenen Bitten werden zum Teil übersetzt: vergib meine Sünden. Im Text wurde von mir die Grundbedeutung der fraglichen Verba möglichst statt dieser Anpassung an biblisches Empfinden wieder eingesetzt. Auch in der sumerischen Liturgie 4, Rückf. 45—49 findet sich die Übersetzung: Vergib meine Sünden. Allein nach dem Zusammenhang ist nicht einzusehen, daß diese Vergebung noch in etwas mehr bestehen sollte, als Aufhebung der schädlichen Folgen. „Räche mein Vergehen ferner nicht." Mit „durchbrich, zerreiße 2c." scheint an eine Art Fesselung gedacht, und darauf dürfte auch mancher Ritus in den Beschwörungen mit der schwarzweißen Schnur u. s. f. führen. Auch die passive Form, in der die Bitte manchmal auftritt, kann dafür angeführt werden, daß sie die äußere Not im Auge hat: Wenn die Not am Beter aufgehoben wird, und er sich das widerfahren läßt, so wird es eben eine solche Not sein, die seinerzeit über ihn verhängt worden, die ihm widerfahren ist.

Frömmigkeit gewissermaßen ans Tor des Tempels pocht und um Einlaß ringt: Warum leide ich? Wie verträgt sich das Leiden mit dem Glauben? Mit einem begreiflichen Zaudern legt sie auf die eigene Wunde den Finger: sie hat Zorn verdient; und bittet um Nachlaß.

Dieser Auffassung der Lieder sind ihre Ausdrücke, Vorstellungen und Bilder durchaus kongruent und würdig. Wer dagegen innerlich Erlebtes, persönlich-selbständiges Glaubensleben vernehmen will, wird immer einer gewissen Enttäuschung entgegengehen durch die formelhaften, unoriginellen Wendungen, in die sich, was er erwartet, verflüchtigt haben müßte. Jeder Vergleich mit den hebräischen Bußpsalmen schadet; aber ein zu solcher Herabsetzung unternommener Vergleich wäre nicht berechtigt.

8. Gottheit, Mensch und Sühne.

Die bewegliche Klage konnte unter anderm darauf rechnen, das Mitleid zu erregen. Wenn sie darauf berechnet war, so läßt sich dagegen nichts einwenden. Sie darf nur die Tatsachen nicht übertreiben; im Ausdruck der Leidensempfindung kann sie, vor unsern Augen wenigstens, völlig frei schalten. Unerlaubt dagegen ist es, wenn der Beter zu seinen Gunsten allerlei vorbringt, das er auf eigene Verantwortung auf sich genommen hat. So jedenfalls Asurnasirpal, wenn er der Istar vorrechnet, nicht nur wie sie ihm früher wohl wollte, sondern auch, was er zu ihrer Verherrlichung getan hat (Brünnow, 13—40). Ferner Zimmern 4, 29—31: reine Speise nicht aß ich, (reines) Quellwasser nicht trank ich. Diese Entbehrung kann selbstgewählt sein. Diese Annahme wird sich wenigstens als die einfachere empfehlen.[1]) „Die Mühseligkeit des Fastens im Lauf der Buße

[1]) An dem erstangeführten Belege erledigt sich bereits Jastrows Behauptung: „Ohne sich auf materielle Wohltaten zu berufen, nur beschäftigt,

legt er sich auf" (Jastrow zu dieser Stelle). Freilich scheint es nicht obligatorisch.[1]) — Eine andere Art von Enthaltsamkeit gibt Brünnow 9 ff. Rückf. an: An dem Feste, das ich feiern wollte, beteiligte ich mich nicht; Jauchzen halte ich zurück. Von Schönem und Freude des Lebens bin ich ausgeschlossen. Meine Augen sind versiegelt, ich sehe nichts an, richte sie nicht hoch über den Erdboden; wozu Zimmern 2, 26: „herrschergleich", oder doch „männlich wandle ich nicht dahin." Kultische Verdienste rühmt auch Jensen 19—22; anders hebr. Ps. 38, 11b.

Neben die vollzogenen guten Werke treten die Versprechungen. Sie stehen am Ende des Psalms, und haben wohl jedem angehört. Zimmern 8, 40—46 verspricht dingliche Gaben, wohl zum Opfer. 4 und 9 versprechen eine persönliche Leistung: „ich will mich in Demut vor dir beugen"; „ich will mich vor deiner Größe beugen, deine Gottheit preisen, die Bewohner meiner Stadt sollen deine Macht verherrlichen."[2]) Das sind nun freilich ganz leere, zum Teil überdies ständige Redewendungen; wie tief sie die Babylonier aufgefaßt haben, bleibt unbekannt. Zunächst versprechen sie etwas Selbstverständliches, die Erfüllung des Versprechens durfte keineswegs von der Erfüllung der Bitte ab-

---

den göttlichen Grimm zu versöhnen, ist die einzige Last seines Gebets, daß das Herz des beleidigten Gottes in Ruhe sein möge, mit einer Gründlichkeit ausgesprochen" u. s. f.

[1]) „So häufig wird auf Fasten angespielt, daß man versucht ist, zu schließen, daß solche körperliche Züchtigung von babylonischen Ritual gefordert war." Dieser Vermutung Jastrows, der Jes. 58, 3 vergleicht, wird man nicht zustimmen können. Noch könnte in Betracht kommen (Zimmern 2, 20 ff.):

Speise nicht aß ich; Weinen (war) meine Labung;
Wasser nicht trank ich; Tränen (waren, sind) mein Getränk.

Wollen die Vordersätze wirklich so für sich genommen werden, wie sie stehen, so enthalten sie eine unkontrollierbare Hyperbel. Deswegen könnte es sein, daß sie, ohne grammatischen Anhalt, mit der nachfolgenden zweiten Vershälfte jeder zusammengezogen werden sollen: Speise aß ich nicht, ohne daß ich dazu weinte; u. s. f.; vgl. hebr. Ps. 102, 10

[2]) dalilika ludlul „das Verbeugen vor dir will ich ausführen" kommt in Kings Beschwörungen fortwährend vor, z. B. 2, 41.

hängig gemacht werden, so wenig wie hebr. Psalm 50, 15 von seiten Gottes; oder im selben Verhältnis Ps. 21, 14. Vielleicht ist also gar nichts anderes in Aussicht gestellt, als eine dem Verhältnis zur Gottheit angemessene Dankesbezeigung, welche gar nicht als Kaufpreis für die Gnadengabe gedacht ist.[1]) Dann ist sie auch eines von den kleinen Mitteln, durch die die Bitten nachdrücklich werden sollen, ein Nebenkanal, durch dessen Ausnutzung das Schiff des göttlichen Mitleids flott werden soll, und steht kaum jenseits der Grenze des Erlaubten.

Ebenso ist, gewisse Voraussetzungen einmal zugegeben, die Anrufung von Fürsprechern zu beurteilen. Diese bezweckt der ganze Psalm Zimmern 3, derselbe dient also dem Zweck „langes Leben" nur mittelbar.[2]) 6, 36—41 ruft die Himmels- und Erdgeister zur Fürsprache auf. 8, 27—30 den Ea.[3])[4]) Ebenda Zl. 37: „Befiehl ihn seinem Gott, der ihn geschaffen hat." Namentlich die liturgischen Bestandteile der Psalmen sind das

---

[1]) Die Verdienstlichkeit der guten Werke zur Sühnung findet in den Bußpsalmen Zimmern ausgesprochen K A T[3] S. 610: „Gleichzeitig muß notwendig der auf den Menschen durch die Sünde lastende Bann gebrochen, gelöst werden. Um zu solcher Erlösung zu gelangen, bringt der Mensch den Göttern außer inbrünstigem Gebet auch Geschenke als „Lösegeld" dar." Allein das aus Stellen wie den oben angeführten bestehende Beweismaterial hält bei näherem Besehen nicht stand.

[2]) Die Redensart abuta ṣabatu (3, Rückſ. 5 f.); King 1, 44; 11, 26 wird übersetzt: vertritt mich.

[3]) Vgl. Seite 19, Anm. 1.

[4]) Zimmern 8, 27: „Ea Geheiß besänftige dein Herz. Sein Flehen droben stimme dich gnädig" (vgl. Šurpu 4, 85). Daß von einem Gott gesagt werden kann, er flehe oder bete, zeigt wieder die schon einige Male festgestellte Sorglosigkeit in der Wahl der Ausdrücke, die nicht eben viel wägt. Nun Zl. 29: „Seufzen oder Gnade? Wie lange? soll er zu dir sprechen, sieh' an sein übles Ergehen" (Zl. 30). Die Zeile 30 enthält den Richtpunkt, nach welchem die Fragen Zl. 29 entschieden werden möchten. Während „soll er zu dir sprechen" und Zl. 31 die Partikel lu enthalten, ist Zl. 30 ein Imperativ und durch ma irgendwie verbunden, wenn das nicht nur zur Hervorhebung steht. Aber aus Gründen des Zusammenhangs wird hier vorgeschlagen, Zl. 30 noch zu dem Wortlaut der Fürsprache Eas zu ziehen.

Gebiet der Bitte um Fürsprache, sowie um Abhaltung von Hindernissen, die — auch von Göttern — der Bitte in den Weg zu ihrem Gott gelegt werden könnten.

Immerhin ist an diesen Stellen die Götterwelt, welche durch Fürsprache einander beeinflussen soll, nicht untereinander uneins. Zimmern 1 aber heißt es: „Während sein Gott und seine Göttin ihm zürnen, ruft er dich an" (vgl. King 2, 24). Das ist nun doch ein Versuch, aus dem Polytheismus praktisch Nutzen zu ziehen, wie in den Beschwörungen Götter gegen Dämonen ausgespielt werden. Bei der einen Instanz hat sich der Beter die Sünde zugezogen, eine andere ruft er gegen die Folgen auf. Er scheint es für möglich zu halten, mit Hilfe eines Gottes über den Zorn eines anderen heil hinwegzukommen, ohne diesen zu versöhnen. Vermutlich bietet er den mächtigeren zur Hilfe auf. Solche Ansätze, in die „Ratsversammlung" der Götter, „wo die Schicksale festgesetzt werden" einen Keil zu treiben, beriefen sich wohl auf Präzedenzfälle in den Mythen. Doch mußte diese Betrachtungsweise die Religion verwüsten.[1])

Diese Nachhilfen alle[2]) scheinen in den Augen des Babyloniers von untergeordneter Bedeutung gewesen zu sein. Ist der

---

[1]) puhur ilani, Götterversammlung. King 27, 7; Jensen, Keilinschr. B. VI, 1 S. 20 f. 73 Zl. 130—Tafel 4, Zl. 33. King 10, 11 „bestimme mein Schicksal, begünstige meine Bahn."

[2]) Jastrow rechnet auch lebende Menschen, die Priester, zu den Fürsprechern: „Wir finden" die Bußpsalmen „mit einem Zuge ausgestattet, der ihnen indessen nicht eigentümlich ist — der Dialogform. Behufs Herstellung einer Versöhnung des erzürnten Gottes waren drei Personen im Drama nötig, Gott, Büßer und Priester, als Mittler zwischen dem Sünder und seiner Gottheit. Die Gottheit war nach babylonischen Begriffen nicht unmittelbar zugänglich, sondern nur durch erkorene Botschafter, die Priester. Dieser Gedanke der Vermittelung, so zuwider der unmittelbaren Annäherung, stand so ausgesprochen im Vordergrund, daß er zu häufiger Vermengung des Gottes mit einer zweiten göttlichen Persönlichkeit (Sohn, Diener) führte, um durch ihn die Bitten der Menschen zum Gnadenthron zu bringen. Ähnlich verstanden war der Priester als Botschafter Gottes und, nach dem Vorzuge seines Amtes, wenigstens mit einem gewissen Maß von göttlicher Macht ausgestattet. Er war im vollen Sinne Gottes Stell-

Eindruck der Not gewaltig, niederschmetternd, so verbietet es sich von selbst, an kleine Mittel zu denken. Dies scheint z. B. ausgesprochen Zimmern 5, 57:

Einsicht nicht fasse ich; selber nicht(s) ersinne ich.

8, 25: Wissen ist ihm nicht gegeben; er spricht zu dir unter Seufzen. 6, 34 hat sich hieraus der Grundsatz gebildet: Für

---

vertreter auf Erden, sein Repräsentant, der, wie in einer (mitgeteilten) Istar-hymne in Vertretung Gottes in der ersten Person sprechen konnte. Die verbreitetste Aufgabe des Priesters war zum wenigsten, in Vertretung der Menschen einzutreten. Die Opfer von seiten des Laien annehmend, war er es, der ihre gnädige Annahme seitens der Gottheit sichert (gegen 8, 40: nimm sein Geschenk an). Er war es, der den Menschen in stand setzte, die Zauberformeln auszusprechen, die seinem Anliegen angemessen waren, und wie er in den Beschwörungstexten die Formeln mit einer Berufung auf sich geleitete, stand er auch bei den Bußpsalmen auf der Seite des Büßers, brachte ihm bei, was er zu sagen hatte und bekräftigte die Bekenntnisse des Büßers mit einer Versicherung an die Gottheit, wie aufrichtig der Büßer sei, nebst einer inbrünstigen Bitte, daß das Gebet um Versöhnung, worin alles enthalten, was wir mit Vergebung meinen, gnädig beantwortet werden möge." Es ließ sich nicht umgehen, diese ganze Darlegung ausführlich hierher zu setzen. Daß sie die Rolle des Priesters überschätzt, geht schon daraus hervor, daß nicht alle Bußpsalmen „in Dialogform" oder besser gesagt, in liturgisch alternierender Form gehalten sind, z. B. gerade die sehr wichtigen Zimmern 2, 4, 9 nicht. Und in andern, in welchen der Beter nur Weniges neben dem Priester zu sagen hat, richtet er dies Wenige nicht an den Priester, sondern an den Gott, zu dem er nun also doch unmittelbar Zutritt hat. Der Priester, wo er spricht, geht so vollkommen in dem Anliegen des Beters auf, daß er nicht mehr als der Mund des Beters sein kann. Die Auffassung Jastrows würde auch einige Vexierfragen aufwerfen, z. B. Wie stellt sich der Priester zu dem Gott, wenn er selbst für sich einen Bußpsalm anstimmt? Sind dann die „monologischen" für ihn geschrieben, die „dialogischen" fürs „Volk"? Man kann natürlich nicht erwarten, daß die Bußpsalmen, vorausgesetzt, daß sie dieser priesterlichen Funktion keine selbständige Bedeutung beilegen, sich gegen Versuche wehren, sie in dieser irrigen Richtung auszulegen. Aber man könnte erwarten, daß sie in ihrem Texte der Tatsache Rechnung tragen, daß ein dritter in selbständiger Stellung beteiligt ist. Aber nichts von dem, was Jastrow hiefür beibringt, ist zwingend. Er schildert uns die richtigen Beschwörungen. Dort steht der Priester als Vermittler da; dafür sind die Beschwörungen auch für ihn geschrieben, geben Anweisungen für den Ritus, Omina, reden vom Beter wohl gar in der dritten Person, auch von Gott manchmal desgleichen u. s. f. Die Annahme Jastrows nötigt auch, die Rolle des Priesters in der ursprünglichen

sein Herz begehrt (zu) Großes, wer Bescheid sich selbst bescheiden will (dini . . . idinu vgl. S. 54, Anm. 2). Der Babylonier kann sich also rückhaltlos und unmittelbar Gott im Gebete öffnen; an allerlei kleinen und großen Abwegen vorüber, unter welchen ihn in der Wirklichkeit ohne Zweifel die Beschwörungen am meisten in Beschlag genommen haben, kann er doch den rechten

---

Abfassung der Psalmen berücksichtigt zu sehen. Es kommt eben dann auch auf ein Geschmacksurteil an. Der eine hält es für möglich, daß Lieder mit so beweglicher Klage, so andringender Bitte gleich in agendarischer Form gedichtet wurden; der andere kann sich das nicht vorstellen; Herzensnot wartet nicht auf gottesdienstliche Gelegenheit, sich auszusprechen. Weit wahrscheinlicher ist, daß die Lieder wegen ihres Ansehens für den gottesdienstlichen Gebrauch adoptiert wurden; hiebei wäre die Verteilung der Worte unter mehrere Beteiligte erst eingerichtet worden. Sehr leicht möglich, daß in den liturgischen Bestandteilen sogar ein Chor des Volkes eintrat, nach alttestamentlichen Analogien. Aber wer denkt und dichtet für diese unter dem unmittelbaren Eindruck der Not? Für einen Bittgottesdienst gedichtet könnte noch am ehesten Zimmern 5 sein. Gerade dieser ist, soweit wir ihn noch haben, ein Solo des Beters. Eher hätte sich Jastrow auf eine Schlußformel berufen können, welche nach einer Auffassung dem Priester selbständige Bedeutung gegenüber dem Beter wenigstens für den Ausgang des Gebetes sichern würde. Mehrere Psalmen schließen nämlich: „Dein Herz, wie das einer Mutter, die geboren, erheitere es sich, wie eine Mutter die geboren, wie ein Vater, der ein Kind gezeugt" (Zimmern 2—4; 6); vgl. noch im Neuen Testament Jo. 16, 21. Der Priester wünscht einen Umschwung von Aufregung und Angst in Ruhe, von Anspannung in Freude; er kann ihn also dem Beter wünschen als ein: „geh' nun hin in Frieden." In den Vergleich, welchen der Priester gebraucht, paßt die Situation des Beters ausgezeichnet. Schon dadurch, daß der Beter sein Herz ausgeschüttet hat, kann er erleichtert von dannen gehen. So fände am Schluß ein mehr selbständiges Eingreifen des Priesters statt, und man könnte daraus, müßte aber nicht auf seine Mittlerstellung schließen. Es hätte ja auch, nachdem der Gebetsgottesdienst zu Ende, vielleicht nicht würdig ausgesehen, ein so hochgeachtetes Amt wie das Priesteramt stillschweigend abziehen zu sehen und das um so mehr, als er im Verlauf desselben nur im Dienste des Beters gestanden war. So konnte er durch einen Segensspruch besiegeln, wie wichtig seine Zuziehung zu dem Gebetsgottesdienst war. — Diese Vermutungen haben gewiß etwas Einleuchtendes. Indes, wie es scheint, wird der in der Schlußformel gebrauchte Vergleich, wenn man ihn auf die Verhältnisse des Beters bezieht, bereits gründlicher genommen, als er gemeint war. Denn King 11, 38 f. lesen wir: dein Herz, wie das meines Vaters, meines Erzeugers, und meiner Mutter, die mich gebar, kehre um." Die

Weg einschlagen. Jastrow hält ihn für eine ultima ratio. „Der letzte Appell des Dulders richtet sich an die Götter. . . . Anlässe, ohne Zauberformeln sich direkt Gott zu nahm, kennt schon die älteste Geschichte Babyloniens, nämlich Götterfeste, Tempelweihe, Kanalbau u. s. f." (a. a. O. S. 293). Jastrows Urteil wird für die Praxis gelten. Sehr oft mag es der Beter nacheinander mit Beschwörung, Orakel, Bußgebet versucht haben. Wir stellen aber fest: Möglich war auch eine unmittelbare persönliche Aufsuchung des Gottes. Dieser im Vergleich zu den anderen Wegen erhabene Standpunkt muß ins Auge gefaßt werden, wenn von dem Grundverhältnis des Babyloniers zu seinem Gotte gesprochen werden soll. Er dürfte die offizielle Theorie vertreten, neben welcher Beschwörungs- und Orakelwesen ein mehr inoffizielles, aber durch ihre bequeme Äußerlichkeit beliebteres Dasein führten. In diesem Falle würden die Bußpsalmen das Bewußtsein aufrecht erhalten haben, daß durch die anderen Mittel die Religion verschlechtert werde. Gleichwohl führte man beide mit sich durch die Zeiten; wie der Einzelne, kann auch ein ganzes Volk derlei Widersprüche dulden.

Suffixe der ersten Person Sing. machen es hier fast unmöglich, das Wort an jemand anderes als den Gott gerichtet sein zu lassen. Denn was gehen den Beter die Eltern des Priesters an? Sind es aber des Beters eigene Eltern, so ist deren Freude an dem Sohne als ein Bild derjenigen Freude gedacht, die sich der Beter von dem Gotte zugewendet wünscht. Ist demnach auch in der Schlußformel der Bußpsalmen nicht ein Mensch, sondern der Gott angeredet, so ist sie als Ganzes eine feierliche Umschreibung des sonstigen libbaka linuḫ; ein Wunsch, der in den Hymnen sogar der untergehenden Sonne zugerufen wird, ohne einen Zorn derselben vorauszusetzen. Daß es Zeiten gab, welche die Bußpsalmen nur unter Assistenz des Priesters gebraucht sahen, soll nicht bestritten werden. Hiefür war, was Bahr den Schamanismus der Bußpsalmen nennt, maßgebend. Man kann Jastrow immerhin zugeben, daß die Zuziehung des Priesters eine „dogmatische Notwendigkeit" war, wird aber unterscheiden zwischen einer religiösen, und einer liturgischen, kultischen. Erstere besteht für den Babylonier nicht. Er kann sich direkt an die Götter wenden. Nicht zwischen beide tritt der Priester, sondern gewissermaßen hinter den Beter, greift ihm unter die Arme und gängelt ihn.

Das unmittelbare Verhältnis zu der Gottheit wird nun aufgefaßt als das zwischen belu Herr und ardu Knecht. Diese beiden Bezeichnungen sind Korrelate und gehen durch alle Bußpsalmen; zusammen z. B. Zimmern 4, 36. belu hat oft das Personalsuffix „mein", „sein".[1]) Bedenken wir nun, daß dieser Knecht nur jammern und bitten kann, Verbeugung und Fußkuß verspricht, dem Gott so viel Ehre gibt, daß für die andern nichts mehr übrig bleibt (s. später; auch S. 19, Anm. 1), so können wir ermessen, wie tief dieser ardu unter dem in Gott freien, im Leiden und Tun auf ihn bezogenen Individuum steht, das עבד ה' heißt. An dies Verhältnis von Herr und Knecht erinnert der Beter; wenn er sich „Kind seines Gottes" bezeichnen läßt, d. i. nicht mehr als: sein Anhänger (vgl. S. 27, Anm. 2), und dasselbe drückt er aus in der Anrede: mein Gott (z. B. Zimmern 4, Rücks. 33). Er leugnet damit nicht die anderen Götter (vgl. 1, 14: sein Gott und seine Göttin zürnen ihm, da ruft er dich an); er gibt damit auch keine Erklärung ab, sich samt dem, was er ist und hat, diesem Gotte hinzugeben, denn er bleibt Polytheist und darf die Brücke zu den andern Göttern nicht abbrechen.

Im Privatleben nun ist mit belu und ardu ein Rechtsverhältnis ausgedrückt.[2]) So begreift sich denn auch die An-

---

[1]) Dies Suffix wird noch besonders erwähnt, weil belu sonst auch ein Titel sein könnte, der kein tatsächliches Verhältnis hinter sich hätte. Ist es ja auch — mit dem Gottheitszeichen — Eigenname, und als solcher uns am bekanntesten. Auch in so nichtssagender Verwendung wie bel arni kann es stehen (Zimmern, Ritualt. S. 112, Zl. 17, hergestellt nach Zl. 19). Dieser soll allerlei Zeremonien ausführen, vor dem Priester niederfallen u. s. w., kann also nur der Büßer sein. belu für sich kann also ohne Beigeschmack der Überordnung stehen, vgl. auch das Zitat auf S. 78. Anders, wenn es mit ardu zusammentrifft. ardu ist in den Ritualtafeln (a. a. O. S. 100) und Beschwörungen ständig.

[2]) Keilinschr. Bibl. IV, S. 128, Nr. VIII, Zl. 2 und 3 beide Wörter nahe beieinander in der Urkunde eines Sklavenverkaufs aus der Zeit des Asarhaddon. Aber auch schon altbabylonisch, S. 44, Nr. III „Preis eines ardu" und oft.

schauung des Babyloniers von der Beziehung des Menschen zu der Gottheit als der Versuch, diese Beziehung unter dem Schema eines Rechtsverhältnisses zu denken. Ich sage, Versuch. Denn dies Schema ist für den Gegenstand unzulänglich, wird von ihm daher fortwährend überflügelt, und so stellt die Wirklichkeit Probleme für sein religiöses Nachdenken, die er doch nicht bewältigt. Gerade aus diesem Zwiespalt, der das Bewußtsein einer gewissen religiösen Leere hervorruft, wird sich eine Devotion erklären, die nach unseren Begriffen etwas Hohles an sich hat.

Der Babylonier kann sich der Tatsache nicht verschließen, die beiden Kontrahenten des Rechtsverhältnisses sind einander sehr ungleich. Immer, wenn der eine übermächtig ist, steht ein Rechtsverhältnis mit ihm auf schwachen Füßen. Von seinem guten Willen hängt es ab, ob er bei der Abmachung bleiben will. Daher hat der Babylonier stets einen Sinn für die bürgerlich-rechtlichen Tugenden, Treu und Redlichkeit, darum ist der Sonnengott Weltenrichter, darum wird das Ideal der Gerechtigkeit hoch gehalten. Auf dies Ideal läßt sich alles zurückführen, was der Babylonier über äußerliche Schilderungen hinaus an den Göttern zu rühmen hat.

Wir werden seine Meinung treffen, wenn wir aussprechen, daß er von Hause aus, wenn man das Individuum völlig aus seiner Umgebung loslöst, eine Beziehung zur Gottheit überhaupt nicht für notwendig hält. Die Gottheit braucht er erst für sein Verhältnis zur Welt, in die er sich gestellt sieht, die er aber nicht beherrscht. Es handelt sich also um sein Fortkommen, und um dessen willen begibt er sich in das durch belu und ardu bezeichnete Verhältnis. Die Initiative zu dem Bunde muß auf Seite des Menschen gesucht werden. Auf diesen Bund gestützt, nimmt er den andern Kontrahenten als „seinen Gott" in Anspruch zu einem dem Schutzpatronat ähnlichen Verhältnis, mag dasselbe nun mit der Geburt und Namengebung zusammenhängen und dann ein für allemal gelten, oder mag es von Fall zu Fall

abgeschlossen werden, mag es den Einzelnen mit Ausschließlichkeit binden, oder sich auf ein bestimmtes Lebensgebiet beschränken, und zu anderweitigen Abschlüssen auf andern Gebieten freie Hand lassen. Die Grundlage ist in allen diesen Möglichkeiten gleich, und auf sie kommt es hier an, ein Verhältnis von Personen, für welches rechtliche Kategorien maßgebend sind. Ein persönliches Verhältnis in dem uns geläufigen, tief ethischen Sinne ist das natürlich nicht. Letzteres ist ja den rechtlichen Begriffen nicht feind, aber so weit über sie hinausgehoben, wie der Geist über ein Knochengerüst.

Giltiges Recht muß auf Paragraphen gebracht werden. Diese suchen die bunte Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit auf wenige Typen zurückzuführen, das gelingt aber nie restlos. Bei jedem Einzelfall erhebt sich darum die Frage, ist er im giltigen Rechte vorgesehen, fällt er unter einen vorhandenen Paragraphen. Würde man nun alle Satzungen kennen, so könnte man sie auch umgehen, da sie das wirkliche Leben nie völlig durchdringen. Die Satzungen aber gibt die Gottheit, und der Babylonier weiß nie, ob er alle kennt, wenn er sich auf eine Verfehlung besinnt. Um so drückender für ihn. Nun muß er tasten, nach welchem Paragraphen er behandelt, oder eigentlich mißhandelt wird; er muß erst die Stelle suchen, wo der Hebel anzusetzen ist, wo etwas geschehen muß, Abhilfe zu bringen. Indes ein Beleidigter ist oft schweigsam, er läßt den Gegenpart oft lange warten, bis er ihm endlich herausjagt, wodurch er sich verletzt fühlt. Der andere aber kann nicht warten; die Not wird immer unerträglicher; fragen muß er, muß unendlich viel Paragraphen durchfragen, so auf der besprochenen Tafel Šurpu II und III.

Vielleicht nennt der Beleidigte das Vergehen etwas anders als der Fragende; so muß derselbe ein Vergehen unter vielen Ausdrücken wiederholen, oder er stellt möglichst umfassende Fragen, welche vielerlei Arten von Vergehungen bezeichnen können. Jene Tafel ist nach diesen beiden entgegengesetzten Ge-

sichtspunkten verfaßt, und darum so umfangreich, ja umständlich. Hier zeigt sich nun: rechtliche Begriffe können dem persönlichen Verhältnis in unserem Sinn Abbruch tun, ja es vereiteln. Eine Frage aber wie: „was hat getan meines Herrn Knecht" in den Bußpsalmen, ist schon der Keim zu solcher das Persönliche ausschaltenden Fortbildung; diese Lieder stehen selbst auf keinem anderen Boden.[1])

Ein persönliches Verhältnis im biblischen Sinn ist ihnen schon wegen ihres Polytheismus unmöglich, den sie festhalten. Wenn sie die Verherrlichung unterschiedslos verschiedenen Göttern widmen, so ist das doch kein Monotheismus, als hätten sie darüber die andern Götter abgetan, sondern eine gesprächige Devotion, die nach einem strengen Maßstab sich selbst verurteilen müßte.[2]) „Bekannter und unbekannter Gott hat mich bedrängt,

---

[1]) „Davon, daß dem Menschen die Gemeinschaft mit seinem Gott das höchste und seligste ist, was ihn auch im Unglück tröstet, kann hier keine Rede sein, wo vielmehr langes Leben, Befreiung von nationalem und persönlichem Unglück und Leiden das einzige Ziel der inständigsten Bitten bilden, das Göttliche also keinen den Menschen voll befriedigenden Selbstwert hat, sondern nur als Mittel zum Zweck vom Betenden begehrt wird" v. Orelli S. 213.

[2]) Monotheismus ist an Zimmern 4 gerühmt worden, wo es heißt (Zl. 4): „Der Gott, den ich nicht kenne, die Göttin, die ich nicht kenne, kehre heim" (vom Zorn). In diesem „Psalm für jedweden Gott" weiß also der Beter gar nicht, bei wem er Anstoß erregt hat. Šurpu VIII hat 22 Zeilen voll Götternamen, darunter bis zu 9 auf einer Zeile. „Man vereinerleit sie gelegentlich alle, aber man verehrt sie auch lustig alle nebeneinander" (Kittel, allg. ev.-luth. Kirchenztg., 25. April 1902). In diesem Punkte verdient Jastrow besondere Beachtung: „Ein Zug, der in vielen dieser Psalmen auftritt, ist: die beleidigte Gottheit wird in Anonymität gehüllt. . . . Beim Vortrag der Beschwörungsformeln war die Frage nach der beleidigten Gottheit eine nebensächliche, und konnte auf einer frühen Stufe des Denkens überhaupt nicht in Betracht kommen (?). Diese Namenlosigkeit, welche die Bußpsalmen kennzeichnet, wurde daher nicht einem Fortschritt im Denken verdankt, sondern, wie man leicht sieht, sie führte zu solchem Fortschritt: Was man das persönliche Aussehen der Götter nennen kann, wurde weniger betont. Die Tatsache, daß kein Spezialgott für besondere Fälle besteht, bewirkt, daß die Ansichten über die Götter abstrakter wurden. Der allgemeine Gedanke der Abhängigkeit des Einzelnen von diesen übernatürlichen Mächten

bekannte und unbekannte Göttin mich in Leid gebracht" (Zimmern 4, 55—57). Demnach hält der Beter das Pantheon für unübersehbar zahlreich; er weiß gar nicht wie viele Götter es sind; viel weniger noch, wo und wodurch er Anstoß erregt hat. Der Psalm Šamaššumukins aber ist sogar an einen Sterngott (Nebo?), den man mit Merkur identifiziert, gerichtet (vgl. Scheil, 9).

Die Not macht sich nun dem Babylonier geltend als eine seinem Kontrakt zuwiderlaufende Erscheinung. Er schließt daraus, der Kontrakt besteht nicht mehr. Die Gottheit aber tritt nicht ohne Grund von dem Kontrakt zurück. Also ist der Mensch derjenige, der zuerst wider die Abrede gehandelt hat.

Die babylonischen Kontrakttafeln setzen nun häufig Konventionalstrafen fest, die für den Fall einer näher bezeichneten Verletzung ohne weiteres anfallen. Bricht der Mensch aber das Rechtsverhältnis mit dem Gott, so braucht keine positive Strafe bemessen zu werden. Das Pausieren der göttlichen Behütungen und Segnungen ist für den von lauter bösen Kausalitäten umlauerten Babylonier empfindlich genug. Gleichwohl gehen die

---

ohne weitere Besonderung, brachte eine Schar Götter unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt — die Lenker der menschlichen Schicksale. Kurz, die Erkenntnis der Gottheit nicht als einer, sondern als einer zusammengehörigen kommt in Babel auf. Wir müssen uns zugleich hüten, die Kraft dieser Erkenntnis zu überschätzen. Nicht der geringste Zug einer Annäherung zu wirklichem Monotheismus ist in Babel vorhanden, noch kann man sagen, daß die Bußpsalmen zu solcher Annäherung die Brücke schlagen. Die feste Stütze, daß Astrologie immer, auch zuletzt die Gebildeten beherrschte, genügte an sich, den Babylonier davon abzuhalten, einen bemerkenswerten Schritt über die Stufe hinaus zu tun, auf welcher die Mächte der Natur personifiziert und mit wirklichem Leben ausgestattet wurden. Die Bußpsalmen setzen diesen Glauben so sehr voraus, wie irgend ein anderer Zweig des religiösen Schrifttums, sie belegen diesen Glauben aber in der reinsten Form, der er im Lauf seiner Entwicklung fähig war." Vgl. S. 20, Anm. 1. Die Erörterung anderer Texte, wie namentlich der vielgenannten Tabelle, welche Götter einzeln mit Marduk vergleicht, oder des lokal-zelotischen: „Auf Nabu vertraue, auf einen andern Gott vertraue nicht," würde an Jastrows Darlegungen nichts ändern, fällt aber außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. S. übrigens Zimmern K A T³ S. 609.

Bußpsalmen über den Gedanken der Zulassung meist hinaus, und sehen in den Unglücksfällen Strafen, also positive Wirkungen des Gottes. Diese lebendige Auffassung der Wirklichkeit ist auch eine von den Inkonsequenzen, welche den starren Rechtsgedanken überflügeln. Dies scheint nun eine den Händen fast entschlüpfende Distinktion zur Erklärung zu fordern: die Wirkungen des Kontraktes können außer Kraft treten, ohne daß derselbe dadurch einfach aus der Welt geschafft ist. Ist er gebrochen, so ist damit nicht einfach der vorige Rechtszustand völliger Beziehungslosigkeit hergestellt, sondern es scheint dem Kontrakt etwas wie ein character indelebilis anzuhaften. Diese Anschauung dürfte aber aus einem Gedanken natürlicher Ethik, der Pietät und Verpflichtung ihre Kraft schöpfen.

Der Fortbestand des Kontraktes ist aber sinn- und zwecklos, bis nicht das, was er stipuliert, wieder ausgeführt wird. Die devote Selbstanklage hat also die Bedeutung einer Versicherung des einen Kontrahenten, daß auf seiner Seite dem Wiederinkrafttreten der Bestimmung nun gar nichts mehr im Wege stehe. Alles kommt nun darauf an, ob die verletzte Gottheit hiezu wieder willig ist. Dies zu erreichen, gebraucht der Mensch sein schönes Vorrecht; er bittet, und auch die Klage bekommt unter diesem Gesichtspunkt den Wert einer mittelbaren Bitte. Der Gott hat sich abgewendet: Er wird um Zuwendung gebeten (סחר, תור). Diese enthält Gnade, die Abwendung Zorn.

Auch angesichts der Selbstverurteilung kann sich diese Bitte hervorwagen; denn erstens hat er ja der Sünde abgesagt, zweitens liebäugelt er gerne mit dem Gedanken, die Verantwortung von sich abzuwälzen, wie das doppelsinnige annu und šertu zeigen dürfte, oder Zimmern 4, 33 f.: Schuld von meinem Gott unvermerkt aß ich, annu meiner Göttin, unvermerkt trat es mich nieder, das Tabu, von dem ich gegessen . . ., das Unsläätige, darauf ich getreten, ich weiß es nicht — und drittens ist ja das, was er wirklich schwer nimmt, die Not, nicht die Sünde.

Unter diesen Umständen ist fraglich, ob die Bußpsalmen für nötig halten, daß etwas getan wird, um den Zorn Gottes zu besänftigen, daß die Sünde gesühnt wird. Sie sagen ja immer: dein Gemüt werde besänftigt, was am einfachsten durch einen freiwilligen Entschluß des Gottes erreicht wird. Zimmern 1 sagt rund heraus:

ša annu išu, wer a. hat: du nimmst sein Flehen an. Der Vordersatz aber dürfte nach King 18, 8 verstanden werden, wo es heißt: ša hiṭu iḫṭu, den verschonst du (der eine Verfehlung beging). Eine Schwierigkeit steht dieser Bitte in den Weg gelegt erst ein selbständiges Schuldbewußtsein, das die Sünde nicht bloß nach den üblen Folgen einschätzt.[1]) Zimmern 3: verkünde Vergessen. Aus dem Begriffe des Vergessens dürfen wir soviel folgern, als er zu seiner Ergänzung braucht, nämlich als Objekt ein abgeschlossenes, der Vergangenheit angehöriges Geschehnis. Solange das Leiden dauert, ist dies Geschehnis, die Sünde, noch nicht vergessen. Aber inmitten des Leidens steht nichts im Wege, sich Gott zu nahen und zu bitten.[2]) Wenn davon die Rede ist, daß Wehklage beruhigt (scil. den Gott; Zimmern 6, 43 f.[3])), so ist diese Anschauung wohl ein einfacher Anthropo-

[1]) So wird also viel einfacher erledigt, als der Ausdruck vermuten ließe; „die Sünde wird von der ihm sich wieder gnädig zuwendenden Gottheit entfernt", „gut gemacht"; Zimmern K A T³ S. 610.

[2]) Zimmern 7 Rückf. 40 wurde übersetzt: er komme, nicht hält man (oder: nichts hält) ihn zurück. Freilich ist die Stelle keineswegs klar.

[3]) Die Ergänzung ist auch für die Bezeichnung des Sabbaths: um nuḫ libbi, Tag der Herzensberuhigung, wichtig. Daß dem Herzen des Gottes die Beruhigung widerfährt, kann nach dem unzähligen: dein Herz werde beruhigt, wie es die Gebete enthalten, nicht wohl bestritten werden S. 69 in der Anm. Ebenso jetzt Zimmern K A T³ S. 593 f. 610. Dagegen bleibt in der Schwebe, wer die Beruhigung bewirkt. Nach dem sog. Sabbathgesetz scheint man doch Menschen und Riten etwas in dieser Beziehung zugetraut zu haben. „Immerhin scheint dieser 7. Tag eine Art Bußtag der Könige und Priester gewesen zu sein" (Orelli). Die Übersetzung „Ruhetag" wäre jedenfalls irreführend, da sich dieser Tag mit dem Sabbath des Pentateuchs in keiner Weise deckt. Sollten die Bußpsalmen irgendwie mit dem 7. Tag der Babylonier zusammengehören?

morphismus, Mitleid wird durch die Klage erregt und verdrängt den Zorn, nicht aber ist die Wehklage eine Leistung, die für den Gott einen Wert hat und mit einer Gegengabe beantwortet wird. Ebenso vermag ich mich, wie am Eingang dieses Abschnittes ausgeführt, davon nicht zu überzeugen, daß den Versprechungen, welche in den Bußpsalmen gemacht werden, ein sühnender Wert beigelegt wird. Sie sind vag,[1]) oder wenn sie bestimmte Angaben machen, so sind es so einfache Opfergaben, daß sie schwerlich für mehr als ein Zeichen der Verehrung gehalten werden können (vgl. auch S. 62, Anm. 3). Wenn von Sühne zu reden ist, so bietet sich das Leiden des Beters dar, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet zu werden. Das Machtverhältnis beider Kontrahenten ermöglicht es dem Verletzten, sich seine Sühne selbst zu nehmen.[2]) Die Größe der Strafe steht bei Gott. Sie kann sich immerhin nach der Größe der Sünde richten; wenn der Gott das geordnete Verhältnis beider einhält, ist er gerecht; aber der Beter hat keine Sündenerkenntnis, also weiß er auch nicht, wie groß die ihm auferlegte Strafe ist. Nur um so mehr fürchtet er also, daß sie ihm zu groß ist, daß ihm vielleicht das schwerste Stück noch bevorsteht. Seine Bitte geht nun dahin, daß die Not aufhöre. Er möchte also nicht die ganze Strafe leiden. Einen Teil hat er bereits

---

[1]) Ich möchte das behaupten, obwohl sich unter der ständigen Redensart je eine bestimmte und bekannte Leistung verborgen haben könnte. Z. B. wird libbaka liṭib, kabittaka lihdu (freue sich) Ritualtafeln. S. 140, Zl. 30 zu einem Gott gesagt, der eine neue Statue bekommen hat. Aber beides, Wort und Leistung, wird schwerlich durch eine Regel aneinander gekoppelt gewesen sein.

[2]) Man ist vielleicht versucht zu der Paradoxie, daß das Verhältnis von belu und ardu ein Rechtsverhältnis einseitiger Rechtlosigkeit gewesen sei. Allein so schlimm ist es vielleicht gar nicht gewesen. Träfe es aber für das bürgerliche Recht zu, so wäre wieder nicht zu vergessen, daß das aus dem bürgerlichen Rechtsleben genommene Schema dem religiösen Stoff nicht gewachsen ist, der Sklave also, wenn ein Gott sein Herr ist, sich noch nicht zur Rechtlosigkeit verdammt weiß.

erlitten, den anderen möchte er erlassen haben. Insofern kann er sich also bewußt sein, daß, wenn sein Gebet in Erfüllung geht, seine Sünde keine ausgleichende Sühne gefunden hat. Aber der fehlende Teil der Sühne unterbleibt einfach. Statt seiner anderes anzubieten und dadurch für unfreiwillige Leistungen freiwillige einzutauschen, wäre zwar sehr menschlich gedacht, ist aber im Wortlaut der Bußpsalmen ohne Anhalt. Ist ja schon der Gedanke, daß Strafleiden sühnt, in ihnen nirgends deutlich ausgesprochen. Das mag daher kommen, daß sie überhaupt nicht lehrhaft gehalten sind, und spricht also für die Unmittelbarkeit des in ihnen niedergelegten religiösen Empfindens. Wir erhalten diesen Gedanken aber als eine Folgerung aus den beiden anderen, daß erstlich Not die Folge der Sünde ist, zweitens die Sünde ein in rechtlichen Formen aufgefaßtes Verhältnis verletzt hat. Die Not ist demnach Buße im rechtlichen Sinn des Wortes; diese Konsequenz der Anschauung zu ziehen, scheint nicht vorschnell.[1]) Denn ein keilinschriftliches Sprichwort sagt: Du gehst, plünderst deines Feindes Land; er kommt, plündert deines. Ein anderes:

Er soll die Rache nehmen; er möge ihm wiedergeben, wie er ihm getan.[2]) Und Ea sagt zu Bel (Gilgamos, 7 XI, 184 f.; K B VI, S. 242):

---

[1]) Die Bezeichnung dieser babylonischen Lieder als Bußpsalmen gebraucht demnach das Wort Buße in eben jenem Sinne, welchen unsere altdeutschen Gesetzbücher aufgestellt haben. Die rechtliche Buße oder Strafe ist nicht nur der Ausgangspunkt der Lieder, sondern der Gegenstand ihrer ausführlichen Abteilungen, der Klage und der Bitte. Wollte man eine andere Bezeichnung einführen, so hätte diese vor allem den Rückschluß von der Buße auf die Sünde zu berücksichtigen, welcher das Kennzeichen dieser Liedergattung bildet, also etwa: Sündergebete.

[2]) Mitgeteilt von A. H. Sayce in Records of the Past XI, S. 154 f.; vgl. auch noch folgende „Gedankensplitter" ebenda:

„eine Kalbin bin ich, mit der Kuh unter ein Joch gespannt,
der Pflugbalken ist hart, hebt ihn auf;" und

„die Frucht des Todes kann man essen, und die Frucht des Lebens kann man sich erwerben;" d. h. wohl: man kann sich beides zuziehen.

bel hiṭi (S. 70, Anm. 1) emid hiṭašu bel qillati emid qillatsu

dem Sünder lege ſeine Sünde auf, dem Frevler ſeinen Frevel!

Die Schlange ſagt (ebda. S. 104b Zl. 8 f.):

(der Adler) „fuhr hinab und fraß meine Jungen. Das Böſe, das er mir antat, gib ihm zurück!“ Mit Benutzung eines Ratſchlages des Gottes überfällt ſie ihn dann. Nun ſagt er: „Habe Mitleid mit mir! Wie einem Bräutigam will ich dir ein Brautgeſchenk geben“ (S. 108). Da haben wir eine beſtimmte Sühneleiſtung. Sie wiederum lehnt ab; denn „dein šertu würde ſich gegen mich wenden,“ d. h. wohl, ſie traut ſeinen Verſprechungen nicht.

Nergal vollzieht einmal eine gründliche Rache an der Fürſtin der Unterwelt (ebda. S. 78, 11—20). In Todesgefahr macht ſie folgenden „Vorſchlag zur Güte“: „Erſchlag' mich nicht, mein Bruder! Ich will dir was ſagen.“ Nergal läßt nach und „ſie weint und heult: Du ſollſt mein Gatte ſein, ich will dein Weib ſein. Ich will dich ergreifen laſſen die Königsherrſchaft auf (?) der weiten Erde“ u. ſ. w. Beide Stellen ſchildern eine Zwangslage und eine aus ihr hervorgehende Bitte um ein freundliches, ja intimes Verhältnis, das nicht, wie in den Bußpſalmen, erneuert, ſondern neu angefangen wird, bezw. werden möchte. Dieſer Unterſchied konnte hier außer acht gelaſſen werden. Nergal und die Schlange aber halten beide Gericht. Letztere läßt ſich nicht umſtimmen, und ſo erfahren wir denn, womit der Adler den Schlangenfraß bezahlt: Flügel und Schwingen muß er miſſen, und kommt in ein Hungergefängnis. Daran, daß die Schlange ihn nicht tötet, iſt ihre Abſicht zu erkennen, nicht blinde Rache zu üben, ſondern Maß für Maß.[1])

[1]) Wenn ſtatt eines dauernden guten Verhältniſſes etwas Einmaliges angeboten wird, ſo ſind wir bei jenem niederen Begriff der Sühne angekommen, der ſie als dingliche Leiſtung einſchätzt. In den angeführten

Eine Fürsprache für die von Unglück heimgesuchten Menschen beginnt (ebda. S. 282 Zl. 25 ff.): Warum, Herr sind in Jammern gebracht die Menschen und frißt (der Zorn?) der Götter das Land? Habt (ihr) doch . . . . und habt uns geschaffen. (Darum fort mit) Krankheit, Sumpffieber, Schüttelfieber, Unglück!" Allein, wovon die Menschen nicht reden, das zieht Bel ans Licht: „(Die Sünden, erg. Jensen) haben nicht abgenommen, sind mehr als früher geworden. Ob ihres Geschreis bin ich verfinstert." Er ordnet nun Maßregeln an, unter deren Herrschaft die Menschen in kurzer Zeit aussterben sollen. Hier wird also von der auferlegten Buße zunächst nichts nachgelassen. Später aber muß das Gedicht, das doch unter Menschen vorgetragen wurde, irgendwie berichtet haben, daß doch noch ein Nachlaß erfolgte. Freilich aber wurde nicht soviel nachgelassen, als die erste Fürbitte erreicht hätte, wenn damals schon die Drangsal sistiert worden wäre.

Möglich ist aber auch, daß der Mensch in Verzweiflung das Bitten ganz unterläßt. Der König von Kutha (ebda. S. 295), der drei Feldzüge verlor, „sprach also zu seinem Innern, nämlich: Fürwahr, ich, was hab ich für die Regierung übriggelassen? Ich (bin?) ein König, der sein Land nicht unversehrt erhält, und ein Hirte, der sein Volk nicht unversehrt erhält (folgt eine rhetorische Frage. Dann:) Schrecken der Menschen, Nacht, Tod, Pest . . ., Grausen, Schauder . . . Hunger, Drangsal, soviel es nur geben kann, ist auf sie niedergekommen." Nun folgt das Wort „Sintflut" und vielleicht eine Anspielung auf die „Sintflut der Vorzeit", in unverständlichem Zusammenhang; vielleicht also

---

Versprechungen des Adlers und der Göttin steht noch beides nebeneinander. Dort ist die einmalige Leistung aber nur ein Zeichen der größeren Gabe, und darum so wenig wie diese eine ausgleichende Sühneleistung. Aber das ist die Gefahr jedes Zeichens, daß es das zudeckt, das es zeigen soll. Im gleichen Verhältnis aber wächst dann das Zeichen in die Rolle einer Sühnegabe hinein; so in den Beschwörungen.

eine Befürchtung, es möchte noch alles zu Grunde gehen, oder gar eine Verwünschung.

Dieser Betrachtung fehlt vor allem die Bitte (die Bitte ist also auch ein wesentlicher Bestandteil des Bußpsalms S. 50 f.). Sie erklärt ihr Einverständnis mit dem Unglück, bringt keine Entschuldigung vor, ist also offenbar als ein Muster von Heldenstolz gedacht, welcher das rechte Maß zwischen Fehler und Buße erkennt und auf sich nimmt. Dem scheint doch der Glaube zu Grunde zu liegen: Leiden sühnt.

Die beigezogenen Stellen sind sämtlich poetischen Stücken entnommen. Die Poesie dieser Stücke ist durchweg sagenhaft. Eben in der dichterischen Gestaltung der Sagen aber dürfen wir die volkstümliche Religiosität erwarten, in welcher wir den Boden sehen, auf dem die Bußpsalmen gewachsen sind. Gewisse Grundgesetze des religiösen Lebens treten auf beiden Gebieten des Schrifttums in einer unverkennbaren Verwandtschaft zu Tage. So ergibt sich die Berechtigung, beide aneinander zu halten.

Soll also der Sühnebegriff bei der Auslegung der Bußpsalmen Verwendung finden, so ist von ihm die Vorstellung einer vom Menschen festgesetzten, angebotenen und freiwillig auf sich genommenen Leistung fernzuhalten. Die Gottheit vielmehr vollzieht die Sühne nach ihrem Ermessen und ohne zu fragen, ja ohne auf Willensbeteiligung des Menschen etwas Wert zu legen. Wie ersteres eine religiöse Wahrheit enthält, so letzteres eine Verkennung der Sittlichkeit.

Der Gedanke, daß eignes Leiden sühnt, steht jedenfalls so lange sehr hoch, als noch kein Bedenken darüber entsteht, ob es das überhaupt kann. Allein die rechtliche Betrachtung leitet nicht zu solchen Bedenken. Sie geht dafür doch nicht genügend in die Tiefe des religiösen Lebens. Es bleibt ihr versagt, die Sünde auf dem Gebiet des Personlebens zu fassen; sie faßt die Sünde und damit auch alles Weitere dinglich. So weiß auch auf den Höhepunkten dieses Glaubenslebens der Beter nichts davon, daß

die Sünde mit ihm verwachsen ist. Kann er sich unterschieden von ihr denken, so glaubt er es auch schon zu sein. Der Polytheismus drückt den Geist der Bußpsalmen weniger herunter, als die mangelhafte Sündenerkenntnis. Hinter den Anforderungen der wahren Religion bleiben die Bußpsalmen so weit zurück, wie jede Ethik hinter der wahren Ethik zurückbleibt, die aus dem Mittelpunkt des persönlichen Innenlebens gewichen ist.

---

9. Verhältnis zwischen Entstehung und Verwendung der Bußpsalmen.

An dem folgenden Text wurde nur eine geringfügige Änderung, die zweimalige Umwandlung der 3. sing. in die 1. sing. vorgenommen, so war ein Bitt- und Klagepsalm fertig, der ganz im Stil dieser Bußpsalmen gehalten ist:

zarbiš abakki ich weine qualvoll arappud ṣeru rase über das Feld.
anaku! (o?) ich!
amatma ul ki Eabani? nissatum iterub ina karšia
werde ich nicht auch sterben wie E. (mein Freund). Klage zog ein in meinen Bauch.
muta aplahma den Tod fürchte ich arappud ṣeru
zu dem (folgt Name einer mythologischen Person)
urha ṣabtakuma den Weg nehme ich ḫantiš allak eilends gehe ich.
ana niribeti ša šadi zu den Pässen der Berge
aktašad mušišu gelange ich nachts neše amurma und Löwen sah ich.
aptalaḫ anaku da fürchte ich mich ašši rešia erhob mein Haupt.
ana Sin akarrab ana [Ištar [qa]dišti ilani illaku supua

zu Sin bete ich, zu Istar, dem Freudenmädchen der Götter gehen meine Gebete:

... šullimaini iati erhaltet mich unversehrt! (eine Fortsetzung K. B. XI, 244—247). Dieses Klagelied hat seine feste Stelle im Gilgamosepos IX, I Zl. 2 ff. (Jensen, S. 202). Es kann zeigen, wie aus einer konkreten, hier einer schriftlich fixierten Situation, sei sie nun historisch oder poetisch wahr, ein Psalm hervorbrechen konnte, und in welchen Gedanken sich ein solcher dann bewegte. Die anderen liturgischen Texte sind aus der Umgebung, in der sie entstanden sind, ganz herausgelöst, und muten uns darum, auch auf ihren Inhalt gesehen, häufig wie Bruchstücke einer religiösen Gesamtanschauung an. Hier zeigt uns der Babylonier, wie er betete, wenn es ihm eng ums Herz wurde. Dies Dokument blieb in seiner konkreten Umgebung stehen, während die andern isoliert wurden. So wird es uns als Maßstab wertvoll, die anderen an ihm zu messen. Was uns wie agendarischer Stil vorkommt, treffen wir auch schon in der beweglichen Klage des Gilgamos an, für unsern Geschmack erscheint sie nicht frei von Redensarten. Die Bestandteile, welche uns zu diesem ungünstigeren Urteil auffordern, konnten also irgendwann schon in ursprünglichen Gebeten enthalten sein, welche einem unmittelbaren religiösen Bedürfnis ihre Entstehung verdankten; irgendwann muß ein Gebet wie dieses als aus der Seele geschöpft angehört worden sein.[1])

Die Bußpsalmen mögen nun auch der Niederschlag einzelner,

---

[1]) Wenn auch bei der Feststellung des rechtlichen Schemas der Beziehung zwischen Gottheit und Menschen auf die Wurzel דין nicht verwiesen werden durfte (S. 54, Anm. 2), so soll doch die Verherrlichung des Gilgamos als Oberrichters nicht übergangen werden (Jensen, Zl. 2—9) „... Ausfrager ... überschauend die Weltteile ... du bist der Entscheider, wie ein Gott prüfst du; du stehst in (?) der Erde, vollendest den Bescheid, dein Bescheid wird nicht geändert, dein Wort nicht mißachtet. Du inquirierst, untersuchst, entscheidest, prüfst, bringst zurecht. Samas, Besprechung und Urteil vertraute er deiner Hand an."

äußerer oder innerer Erlebnisse sein. An dem Psalm des Gilgamos schätzen wir ab, wie weit sie sich von ihrer ursprünglichen Form entfernt haben. Er beruhigt uns darüber, daß sie beim Übergang aus dem Leben in die Agende ihre ursprüngliche Art nicht verloren haben. Weil sie imstande waren, dem religiösen Bedürfnis einen befriedigenden Ausdruck zu leihen, wurden sie aufbewahrt, nur bekamen sie eine elastischere Gestalt. Die Redaktion entkleidete sie der konkreten Begrenzung, damit sie für ganze Klassen von Anlässen herhalten könnten; sie verteilte den Text an Vor- und Nachbeter, führte Responsorien ein und füllte den Text nach irgendwelchen rhythmischen Grundsätzen mit liturgischen Wendungen auf, um ihn nach einem liturgischen Schema zu gliedern. Auf demselben Wege hätte aus dem Gilgamosepos ein Gebet auf der Wallfahrt genommen werden können. Der Prozeß der Umarbeitung wird also nicht so radikal zu denken sein, daß ihm wesentliches ursprüngliches religiöses Gut zum Opfer gefallen wäre.

In Zimmern 9 wird um einen günstigen Traum gebetet. Das Gilgamosepos (Keilinschr. B. VI I, S. 162 ff.) enthält eine Episode, welche solche Bitte anschaulich macht. Eabani hat einen „schrecklichen" Traum gehabt. Gilgamos widerspricht, findet den Traum gut und wertvoll, bereitet dann aber ein umständliches Opfer an Šamaš vor, und betet: „Bring ihm (dem Eabani) ein Traumbild." Es liegt auf der Hand, daß dieser Satz nur eine abgekürzte Inhaltsangabe des Gebetes bildet, das der Held damals wirklich gesprochen haben sollte. (Aber wieder kommt ein „schreckliches" Traumbild.) Gilgamos waltet hier als Priester für Eabani. Sie wollen für ihre bevorstehende Unternehmung etwas Günstiges hören;[1]) Beschwörungen und andere kultische

[1]) In Chant. de la Saussayes Lehrbuch der Rel.-Gesch. (1. Aufl.) lesen wir S. 333: „Sogar in den historischen Texten werden Träume erzählt, durch welche Könige, wie Asurbanipal, sich beeinflussen ließen; im Gilgamosepos kommen wiederholt Träume vor; in diesem Punkt verstößt allerdings das Danielbuch nicht gegen historische Wahrscheinlichkeit."

Veranstaltungen erstrecken sich in die Nacht hinein.[1]) Hiebei kann auch dieser Psalm zur Verwendung tauglich befunden worden sein.

In ihm fällt die letzte Zeile auf: „die Leute meiner Stadt mögen verherrlichen deine Macht"; wozu aus Zimmern 8 Zl. 39 zu vergleichen: „vor deiner Größe sollen sich beugen alle Lande", und hiezu den Befehl eines Tyrannen (Keilinschr. B. VI, I S. 72 Zl. 28): „die Leute aller Lande mögen . . . meinen Namen groß machen." Den Schluß, der sich aus diesen Worten für die königliche Stellung des Beters ergibt, hat schon Jastrow ausgesprochen (S. 324): „Daher scheinen die Umstände unsern Psalm als ein Königsgebet um Vergebung von Übertretungen zu bestimmen, welches vor einer wichtigen nationalen Entscheidung ausgesprochen wird in der Hoffnung, sich mit der göttlichen Verzeihung den Schutz der Gottheit zu sichern, die bisher mehr ihr Mißfallen, als ihre Gunst erwiesen haben mußte." Hiezu kommt aber: vielleicht Zimmern 2, 26: „herrschaftlich wandle ich nicht dahin"; der Scheilsche Text, wenn Šamaššumukin der gleichnamige Bruder Asurbanipals ist, und sicher der Brünnowsche Text, der seinen Asurnasirpal als König vorstellt. Der 5. Psalm Zimmerns, welcher für eine Stadt und deren Bewohner bittet, ist gleichfalls im Munde des Herrschers am natürlichsten.

Vermutungen, welche auf diese Beobachtung begründet wurden, haben es noch zu keiner bestimmten Gestalt gebracht: „Gegenüber den Beschwörungen, die das Ergebnis des gewöhnlichen Volksgeistes und der natürliche Ausdruck des Volksglaubens sind, scheinen die Bußpsalmen eine mehr offizielle Weise darzustellen, die Götter anzurufen." Ich möchte diese Unterscheidung Jastrows vielleicht für den gottesdienstlichen Gebrauch der Texte

---

[1]) Zimmern, Ritualt. 98, Zl. 31: „vor Sonnenuntergang" soll ein Opfer zugerichtet werden; Zl. 41: „wenn die Sterne des Himmels" (erschienen?); Zl. 56—59: nach Sonnenaufgang. S. 130, 34 f.: „sobald die Sonne aufgegangen." Es gab also einleitende Gottesdienste am Vorabend, wohl bei Festen.

zugeben, nicht aber für ihre Abfassung. Jastrow fährt fort: „Der Fortschritt im religiösen Denken, den sie bezeichnen, kann deshalb, zum Teil wenigstens, von einer wachsenden Wichtigkeit kommen, die der Beziehung zwischen den Göttern und dem Königtum beigelegt wurde, gegenüber dem rein privaten Pakt zwischen dem Gott und seinem Verehrer. Die Benutzung dieser Psalmen durch assyrische Herrscher, unter denen der Gedanke des Königtums eine größere Bedeutung gewann, als unter den babylonischen, drängt uns in diese Richtung." Bei dem letzten Satz erinnern wir uns vor allen Dingen an Asurbanipal selbst, dessen Sammlung heiliger Texte ja so groß wie eine Bibliothek war. Wir wollen ihn aber nicht zu der Vermutung erweitern, daß die Anspielungen, aus welchen auf einen König als Beter zu schließen ist, auch erst bei einer Überarbeitung eingefügt worden wären. Ihre Ursprünglichkeit ist angesichts von Zimmern 5 wenigstens wahrscheinlicher, welcher, wenn überhaupt, dann von Anfang an, die Klage eines Herrschers war. Bedenken wir nur, wie religiös das Königtum bei diesen Ostsemiten jederzeit aufgefaßt wurde, wie es namentlich im alten Assur seine Wurzeln im Priestertum hatte,[1]) so hat die Verfasserschaft einiger Könige nichts Befremdliches. Wohl aber ist, nachdem sie einmal ihre Gedanken ausgesprochen, begreiflich, daß man darauf kam, dieselben für den Kultus nutzbar zu machen, und daß man, was von solch' angesehner Stelle herrührte, um so höher achtete.[2]) Durch seine kultische Sonderstellung lenkte ihr Träger die Aufmerksamkeit des Religionsgenossen auf sich; was von seinem religiösen Leben in

[1]) Es sei nur auf den Titel patesi verwiesen, eine auf Götter bezogene Amtsbezeichnung, welche vor dem Königstitel üblich war, worüber Hommel, Gesch. S. 280, 292—296.

[2]) Ein Psalmen dichtender oder singender König ist also eine dem alten Orient vertraute Gestalt. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß irgend jemand das Amt des Hofdichters im Dunklen verrichtete, und der König den Namen hergab. Wenn dies manchmal geschah, würde es den Wert der Bußpsalmen nicht herabsetzen und an den oben ausgesprochenen Vermutungen über ihre Verwendung nichts ändern.

die Öffentlichkeit gelangt, wird vorbildlich.[1]) Die Würde des Verfassers gibt ihm von vornherein die größte Aussicht auf Beliebtheit, Verbreitung, wie sie andrerseits je länger, je mehr den Stempel des Ehrwürdigen und Altbewährten aufdrückte. Es ist also kein Grund vorhanden, die Bußpsalmen für eine Aristokratie zu reklamieren, sie für Insignien des Königsthrones zu halten. Sie können so populär gewesen sein, wie die Beschwörungen. Auch zu der Unterscheidung, daß letztere die privaten, die Bußpsalmen die öffentlichen und nationalen Nöte betreffen, liegt kein Grund vor. Denn gerade in Liedern, welche nichts von einem königlichen Verfasser verraten, ist ein so individuelles Übel wie Krankheit der Ausgangspunkt.

Die Könige mögen kraft ihrer kultischen Würde aus Bußpsalmen hergerichtete Litaneien gehalten haben. Aber diese solenne Verwendung der Lieder schließt die Verwendung bei kleinen Leuten in und außer dem Tempel nicht aus. Gerade bei diesen könnten sie wegen ihrer Herkunft gesucht gewesen sein, welche gewissermaßen den wertvollen Inhalt noch versiegelte.

Auch die Möglichkeit muß erwogen werden, ob auch noch bei der Verwendung der Lieder, wie bei ihrer Abfassung, eine tatsächliche Not immer den Anlaß bildete. Sie mochten zunächst, ohne Änderung des Wortlautes, anläßlich einer andersartigen Not auf diese übertragen werden, endlich auch bei bloßen regelmäßigen Bittgottesdiensten, die ohne außerordentlichen Anlaß mehr zum Gedächtnis und zur Verhütung bestimmt waren, gebraucht werden.

Die vorgetragenen Erörterungen sind durch das Problem hervorgerufen, das dadurch entstand, daß die Bußpsalmen auf

---

[1]) Soviel darf man von einer Sonderstelllung des Königs in religiöser Hinsicht behaupten, ohne damit jenem detaillierten Messiasbilde beizupflichten, das Zimmern aus vielerlei in der babylonischen Literatur verstreuten Zügen als die Gesamtgestalt eines Erlöser-Königs sammeln möchte (K A T³ S. 440 ff.)

uns in einer für den Gottesdienst bestimmten Gestalt gekommen sind, während man, um ihrem Inhalt gerecht zu sein, diese Gestalt nicht für ihnen ursprünglich anhaftend halten kann. Durch diese Erkenntnis entstand zunächst Raum für einen längeren geschichtlichen Verlauf an den Bußpsalmen, der einen mehr oder weniger großen Abstand zwischen ihrem erhaltenen Stand und ihrem ursprünglichen Wesen aufgerichtet haben konnte. Desto undurchsichtiger konnte ihr ursprüngliches Wesen sein; es wurde fraglich, ob ihr jetziger Inhalt durch eine allmähliche Vertiefung und durch Fortschritt entstanden sei, ob sie sich von unten heraufgearbeitet hätten, oder ob er Reduktionen und Verstümmelungen erfahren habe, bei denen vielleicht gerade die feineren, den Zusammenhang herstellenden Gedanken und dann überhaupt alles, was man nicht mehr verstand, gestrichen und dafür manches eingesetzt wurde, was das Gesicht des Psalms völlig veränderte.[1])

---

[1]) Schon S. 79, Anm. 1 und S. 53, Anm. 3 wurde gezeigt, wie nahe die Texte daran hinstreifen, mit einem menschlichen opus operatum zu rechnen. In folgendem Texte scheint es wirklich gelehrt (Delitzsch, Abhdl. d. k. sächs. 2c. XVII, S. 88 f.).

palahu damaqa ullad — niqu balatu uttar
Furcht (der Götter) gebiert Gunst — Opfer fördert das Leben
u taslitu arni [tapaṭ-]ṭar Gebet [durchbricht, löst] die Sünde.
palih Annunake urrak . . . Furcht vor den A. verlängert (die Lebenszeit).

Nabunids „Furcht" wird rühmend erwähnt und im Parallelismus erklärt mit: „das Geheiß der Götter bewahren", also: loyale Ausführung priesterlicher Weisungen. Neben die Furcht gesellt sich die Libation, wahrscheinlich insofern sie von solchen loyalen Verehrern dargebracht wird. Ihre Wirkung wird nicht weiter motiviert, und das ist das Kennzeichen des opus operatum. Anderswo lesen wir: Gehorsam ist besser denn Opfer. Hier wird das subjektive Verhalten der Furcht kultischen Leistungen gleichgestellt und nach diesen beurteilt. Wer aber einmal das Gebet als eine mechanisch wirkende Leistung ansah, dem genügten vorhandene, formulierte Gebete. In solcher Atmosphäre werden keine neuen Gebetsgedanken emporsprossen, und kein Dichter bekommt Antriebe, sein Herz in gehobener Rede auszuschütten. Auch deshalb werden die Bußpsalmen schwerlich als solche mechanisch einträgliche Leistungen gedichtet worden sein. Die Theologie des besprochenen

Als wahrscheinlich darf nun gelten, daß der Charakter der Bußpsalmen sich im Lauf der Zeiten nicht geändert hat, sondern nur ihre Gestalt. Es ist nicht in der gottesdienstlichen Verwendung ein anderer Geist in sie eingezogen, als es der Geist war, in dem sie gedichtet waren. Daß sie in der Verwendung konservativ behandelt wurden, legt schon ihre Entstehung nahe. Wurde aber durch das Verhältnis von Entstehung und Verwendung das Gesamtbild der Bußpsalmen nicht verwirrt, so war es überhaupt nicht aussichtslos, die Herstellung eines Gesamtbildes rücksichtlich ihres religiösen Gehaltes zu versuchen.

Zu dem entworfenen Bilde stimmt nun auch der Kunstausdruck, mit welchem die babylonische Poetik die Gattung der Bußpsalmen bezeichnet, takkaltu (Delitzsch, Hdwb. S. 55, und Schlußbemerkung zu Zimmerns Bußpf. S. 114: düsterer Gesang, θρῆνος). Ferner šigu von שגה heulen; eršabkumal endlich wird übersetzt als „Klagelied zur Herzensberuhigung",[1]) wozu als

---

Textes bedeutete einen Rückschritt. Dieser Rückschritt kann das lebendige Verständnis der Bußpsalmen getötet, den toten Buchstaben aber um so treulicher erhalten haben. Im vorigen Kapitel (S. 77 f. 66) war schon aus andern Gründen abgewiesen, daß die Bußpsalmen ursprünglich sich auf ein opus operatum des Menschen stützten.

[1]) Gilgamosepos (K B VI, S. 138 f. Zl. 43 f.) ist wohl zur Erläuterung des Ausdrucks: Herzensberuhigung (s. S. 77, Anm. 3) heranzuziehen:

Sobald etwas vom Morgen auf(-leuchtete) —
Eabani amat Šamas quradi riksišu ip[ṭurma] agga libbašu inuḫ
dem E. löste die Rede des gewaltigen Š. seine Bande, und sein ergrimmtes Herz kam zur Ruhe.

Diese Stelle ist von Jensen aus zwei Trümmern (K. 9716, bei Haupt assyriol. B. III, S. 87 und K. 3389 ebda. S. 15), nachdem sich die vorhergehenden Zeilen auf beiden berührten, zusammengesetzt worden, so daß das eine Bruchstück die Anfänge beider Zeilen, das andere ihre Enden lieferte. An der Berührungslinie ist ip[ṭurma Konjektur, und durch die noch vorhandenen Schriftreste nicht gedeckt. Doch muß wegen riksišu etwas Ähnliches dagestanden haben, und libbašu inuḫ ist jedenfalls zweifellos. Dasselbe widerfährt dem Eabani durch das Zureden des Sonnengottes. Er fand sich in einem Zustand der Unbefriedigung; weil er ein Krafttoloß ist, stimmt

allgemeinere Bezeichnung šiptu, Besprechung, kommt (vgl. S. 34, Anm. 2.)[1]) Letzteres Wort muß davon, daß es so viele Beschwörungen gab, als deren schulgemäße Bezeichnung es diente, allmählich dazu übergegangen sein, auch von Texten gebraucht zu werden, die nicht zum Zweck der Beschwörung verfaßt waren. Erleichtert wurde dieser Übergang zu einer weiteren Bedeutung

---

er darüber natürlich keinen Klagepsalm an, sondern verflucht die Person, die ihn in seine jetzige Lage gebracht hat. Diesen Fluch weist ihm der Sonnengott als einen Mißgriff nach. Eabani wisse vielmehr gar nicht, wie gut er es habe. Auf diese morgendliche Belehrung hin tritt nun der in den zwei angeführten Zeilen beschriebene Effekt ein mit den in den Bußpsalmen gebräuchlichen Ausdrücken. Beruhigung des Herzens ist demnach der Zustand, welcher eine Wallung des Blutes beendigt, wie sie die körperliche Begleiterscheinung einer Gemütserregung ist. Demjenigen also wird diese Beruhigung zu teil, der nach dem Zusammenhang als der Zornige zu erkennen ist; nach dem Wortlaut der Redensart schon könnte es nicht anders sein. Für die Bußpsalmen ergibt sich hieraus ohne weiteres, daß die Herzensberuhigung an dem Gotte gewünscht wird, und nicht an dem Beter. Dagegen das „Lösen der Bande", wie immer der Ausdruck gelautet haben mag, geschieht hier im Epos am gleichen Subjekt, welches das zornige Herz hatte, nach den Bußpsalmen aber immer am Menschen — wie auch im Epos, das es durch die Belehrung des Sonnengottes geschehen läßt. Die „Bande" bestimmen im Epos rein bildlich einen Zustand geistiger Depression; wenn doch etwas Physisches bei dem Ausdruck gedacht wird, so muß es krampfartige Kontraktion von Gliedern im Ärger, Schwellen der Adern, als wäre es durch Einschnürung bewirkt, u. dgl. sein, welche aber rein geistig, durch Zuspruch überwunden werden. Für riksu genügt also die Bedeutung „Sehnenband, Gelenk" (Jensen S. 435 denkt an „eingefressenen, festgewurzelten Groll"); dagegen ein unruhiger Geist, der viel unternimmt, rastlos und vielgeschäftig, heißt: libbu la šalila (Keilinschr. B. VI, I, S. 146, Zl. 10). Somit hat die Herzensberuhigung mit Arbeitsruhe nichts zu tun. Im Gegenteil, gerade wenn Marduk die Tiamat besiegt hat und inuh(ma ebd. S. 30, Zl. 135) von dem gewaltigen Zorn, in den er bei dem Zweikampf geriet, dann „schafft er kunstreiche Werke", baut den Himmel auf ꝛc. Sowohl die Lieder der Herzensberuhigung als der Tag der Herzensberuhigung wollen also auf die erzürnte Gottheit bezogen werden. (Seite 77, Anm. 3.)

[1]) šiptu kann auch ein Bruchstück von 36 Zeilen heißen, das eine einfache Sagenerzählung völlig objektiv und ohne praktischen Zweck enthält; also wohl manchmal = „zum Vortrag im Gottesdienst bestimmter", oder „heiliger Text". (Keilinschr. B. VI, I, S. 38, Nr. 2.)

des Wortes durch solche Texte, die einer Verwendung bei Beschwörungen nicht widersprachen. Wenn das an den Bußpsalmen geschah, so verloren sie darüber ihre Eigenart nicht.

Bemerkung: In der Zitation wie in der Transskription wird für einige Ungleichheiten um Entschuldigung gebeten, welche das Verständnis des Inhaltes nicht beeinträchtigen dürften. D. Verf.

3 2044 073 467 581